PĂRINŢII ORIENTALI AI SECOLULUI AL PATRULEA

Traducere după
VOLUMUL AL VII-LEA
Al Colecţii lucrărilor lui

GEORGES FLOROVSKI
Profesor Emerit de Istoria Bisericii de Răsărit
Universitatea Harvard

Editor General
Richard S. Haugh
Cercetător aflat în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Tradusă din rusă de Catherine Edmunds

Büchervertriebsansalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]
Părinţii Orientali ai Secolului al Patrulea
ISNB 3-905238-07-1

© Copyright 1987 Büchervertriebsansalt
Toate drepturile rezervate
Tipărit în Statele Unite ale Americii

CUPRINS

In memoriam

Prefaţa autorului

CAPITOLUL UNU – *TRĂSĂTURILE PRIMARE ALE TEOLOGIEI ÎN SECOLUL AL PATRULEA*

Trecut introductiv/Lucian al Antiohiei/ Sistemul lui Origen şi arianismul / Eusebiu al Cezareei / Alexandru al Alexandriei/ ὁμοούσιος şi ἐκ τής οὐσίας/ ὑπόστασις / Poziţiile Niceene şi anteniceene/ Crearea unei noi terminologii/ Aeţius şi Eunomie/ Homousianii şi Homiusianii/Sinoadele de la Sirmium şi Ancira/ Sinodul de la Alexnadria/ Lipsa de terminologie a limbilor clasice pentru taina fiinţei personale/ Apolinarie al Laodiceii/ Importanţa interesului pentru terminologie

CAPITOLUL DOI – *SFÂNTUL ATANASIE*
Viaţa
Lucrările
Gândirea
Doctrina Răscumpărării
Creaţie şi Existenţa creată/ Căderea omului/ Harul şi reînnoirea creaţiei/ Omorârea morţii şi Reînnoirea naturii/ Unitatea dumnezeirii şi umanităţii lui Hristos/ Participarea umanităţii în Hristos
Adevărul Consubstanţailităţii Treimii
Dumnezeu ca şi bunătate şi ca şi plinirea fiinţei/ Necesitatea liberă a generaţiei dumnezeieşti/ Unitatea vie a esenţei dumnezeieşti/ *Logosul*-ul Tatălui/ Teologia Duhului Sfânt/ Treimea şi Sfântul Botez

CAPITOLUL TREI – SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI
Viaţa
Lucrările
Gândirea
Catehismul în Biserica primară
Principiul credinţei
Dumnezeu şi Treimea
Răscumpărare
Biserica
Tainele

CAPITOLUL PATRU – SFÂNTUL VASILE CEL MARE
Viaţa

Lucrările
Gândirea
Lumea şi Omul
Creaţia şi timp/ Creaţia şi timpul afară din timp/ Creaţia lumii vizibile şi Dezvoltarea sau Evoluţia/ Diversitatea armonică a marii parade cosmice/ Omul ca cel mai înalt nivel al creaţiei/ Intuiţia sufletului/ Cunoaşterea lui Dumnezeu ca fiind accesibilă omului/ Lipsa de potrivire a cunoaşterii naturale a lui Dumnezeu
Învăţătura lui Eunomie şi Critica Sfântului Vasile
Accentul lui Eunomie pe definiţia conceptelor şi legăturilor dialectice ca şi reflecţii ale interrelaţilor ontologice/ Accentul lui pe imposibilitatea reducerii experienţei la concepte intelectuale/ Revelaţia numelor lui Dumnezeu – cunoaşterea energiilor lui Dumnezeu şi nu a esenţei inaccesibile a lui Dumnezeu
Teologia Trinitară
Distincţia între „esenţă" şi „ipostas"/ Patru surse pentru metafizica şi sistemul teologic al Sfântului Vasile/ Esenţă – Vasile şi Aristotel/ Ipostasele consubstanţiale/ Impresia de ambiguitate în învăţătura lui Vasile/ Revelaţia şi distincţiile ipostatice/ Unitatea ca şi temelia esenţei se cuvine numai lui Dumnezeu/ Viaţa Dumnezeiască şi generarea Fiului/ Viaţa Dumnezeiască şi Duhul Sfânt
Reflecţii de încheiere asupra teologiei lui Vasile

CAPITOLUL CINCI – *SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL*
Viaţa
Lucrările
Gândirea
Căile de Cunoaştere a lui Dumnezeu
Importanţa cunoaşterii lui Dumnezeu în gândirea lui Grigorie/ Beneficiile folosirii terminologiei platonice şi neoplatonice pentru abordarea adevărurilor biblice/ Intelectul şi cunoaşterea lui Dumnezeu/ Dumnezeu ca şi lumina ultimă şi inaccesibilă/ Hristos cuvântul întrupat şi Îndumnezeirea/ Moartea în platonism şi în sistemul lui Grigorie/ Învierea şi sfârşitul trupului ca şi închisoare a minţii/ Cunoaşterea lui Dumnezeu şi disciplina ascetică/ Cunoaşterea graduală a lui Dumnezeu/ Poziţia lui Grigorie despre „filosofare"/ Opoziţia lui Grigorie faţă de încrederea lui Eunomie în raţionalism – Contemplarea lui Dumnezeu/ Vederea lui Dumnezeu/ Experienţa credinţei ca şi cunoaştere/ Teologia apofatică/ Stadiile graduale ale revelaţiei
Teologia trinitară
Sfântul Grigorie, Teologul Treimii/ Treimea şi analogiile lumii create/ Elucidarea viziunii sale mistice/ Calificaţiile lui Grigorie despre „efuziunea supra-abundentă" a lui Plotin/ Existenţa Treimii afară din timp/ Dumnezeu Tatăl ca şi sursă/ Unitatea dumnezeiască şi Identitatea esenţei/ Diferenţele dintre Grigorie şi Vasile/ Numele comun Trinitar/ Dumnezeirea Duhului Sfânt
Taina mântuirii
Viaţa umană şi unirea cu Dumnezeu prin singura persoană a Dumnezeului-Om/ Cele două naturi ale lui Hristos, Dumnezeul-om/ Problema apolinariană/ Crucificarea şi mântuirea/ Grigorie şi noţiunea de „Răscumpărare"/ Crucea ca şi renaştere şi purificare/ Moartea ca şi înviere/ Soarta celor nepocăiţi

CAPITOLUL ŞASE – *SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA*
Viaţa
Lucrările
Gândirea
Limitaţile cunoaşterii noastre despre Dumnezeu
Puterea lăuntrică a sufletului/ Eternitatea Dumnezeirii, dinamica şi potenţialitatea infinită a naturii luptei omului/ Sufletul şi chipul lui Dumnezeu/ Influenţele platonice şi plotinice/ Moise şi urcuşul

mistic la Dumnezeu/ Creşterea neîncetată şi participarea la dumnezeire/ Extazul ca şi cea mai înaltă treaptă a urcuşului/ Nunta sufletului cu Dumnezeu/ Incapabilitatea raţiunii şi cunoştinţei umane de a concepe fiinţa necreată/ Distincţia între contemplarea lui Dumnezeu şi cunoaşterea lui Dumnezeu/ Cele două tipuri de nume dumnezeieşti şi incapacitatea lor de al definii pe Dumnezeu/ Doctrina lui Grigorie despre conceptualizare/ Iinfluenţa lui Platon asupra doctrinei lui Grigorie/ Scriptura ca şi simbol al adevărului duhovnicesc

Taina teologiei

Dumnezeu ca şi fiinţă adevărată şi completă/ Extazul nesfârşit şi veşnic al vieţii dumnezeieşti/ Taina Treimii consubstanţiale ca şi expresie a completitudinii vieţii dumnezeieşti

Acoperământul Universului

Sursa existenţei lumii/ Schimbarea şi devenirea ca şi natura existenţei create/ Prezenţa şi transcendenţa lui Dumnezeu/ Atitudinea lui Grigorie faţă de povestirea biblică a creaţiei/ Dumnezeu ca şi esenţă necreată şi creaţia existenţei create/ Creaţia şi realizarea graduală a materiei/ Repaus şi mişcare/ Timp şi spaţiu în fiinţa necorporală/ Omul ca şi culminaţie a creaţiei lumii/ Chipul lui Dumnezeu în om/ Chipul lui Dumnezeu şi libertatea voinţei/ Statutul ontologic al chipului lui Dumnezeu în om/ Două operaţii simultane în creaţia omului/ Interpretarea lui Grigorie la creaţie şi creaţia sexelor/ Diferenţele lui Grigorie faţă de Origen/ Căderea omului şi chipul lui Dumnezeu

Destinul omului

Libertatea voinţei şi taina răului/ Doctrina lui Grigorie despre limita răului/ Interpretarea legalistă a lui Grigorie despre „răscumpărare”/ Ţelul întrupării/ Grigorie şi unitatea Dumnezeului-Om/ Două faze în îndumnezeirea naturii umane în Hristos/ Botezul şi imitaţia morţii/ Chemarea omului de a se face fiul lui Dumnezeu/ Euharistia şi viaţa creştină/ Euharistia şi primul stadiu al învierii/ Activitatea morţii până la Învierea cea de apoi/ Identitatea sufletului cu trupul/ Moartea ca şi un moment al devenirii şi al restaurării/ Destinul celor nebotezaţi şi a celor nevrednici/ Posibilitatea eventualei mântuiri a celor nepocăiţi şi necuraţi/ Sfârşitul timpului şi învierea universală/ Doctrina lui Grigorie despre apocatastază şi teologii bisericeşti de mai târziu

CAPITOLUL ŞAPTE – *SFÂNTUL EUSTAŢIU AL ANTIOHIEI*

Viaţa

Lucrările

Gândirea

Exegeza

Gândirea Hristologică

CAPITOLUL OPT – *DIDIM CEL ORB*

Viaţa

Lucrările

Gândirea

Gândirea exegetică

Gândirea trinitară

Transcendenţa lui Dumnezeu/ Imprecizia lui Didim în folosirea terminologiei/ Unitatea persoanelor/ Proprietăţile ipostatice ale Fiului şi ale Duhului/ Consubstanţialitatea Fiului

Gândirea hristologică

Didim şi apocatastaza

Viaţa creştină

Fiinţele necorporale

„Adevăraţii” gnostici

CAPITOLUL NOUĂ – *SFÂNTUL AMFILOHIE DE ICONIUM*

Viaţa
Lucrările
Gândirea
Gândirea trinitară
Terminologia hristologică inovativă

CAPITOLUL ZECE – *SFÂNTUL EPIFANIE AL CIPRULUI*
Viaţa
Lucrările
Gândirea

CAPITOLUL UNSPREZECE – *SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM*
Viaţa
Lucrările
Gândirea
Hrisostom ca şi învăţător
Importanţa libertăţii duhovniceşti/ Opoziţia sa faţă de orice formă de obligaţie/ Ideile sale morale scoase din dogme/ Despre sărăcie şi bogăţie/ Milostenia obligatoare pentru viaţa creştină/ Despre autorităţile civile/ Despre sclavagie
Hrisostom ca şi exeget
Scriptura ca şi sursă indispensabilă pentru instrucţie morală şi doctrinară/ Studiile sale scripturistice dimpreună cu Diodor al Tarsului/ Influenţele adiţionale a lui Eusebiu al Emesei şi a Capadocienilor asupra exegezei lui Hrisostom

CAPITOLUL DOISPRĂZECE – *IACOB AFRAATES*
Viaţa
Lucrările
Gândirea
O mărturisire de credinţă
Interese Doctrinare
Eshatologia unică a lui Afraates
Punctele sale de vedere stricte despre căsătorie şi feciorie
„Fii Testamentului”

CAPITOLUL TREISPRĂZECE – *SFÂNTUL EFREM SIRUL*
Viaţa
Lucrările
Gândirea
Atitudinea lui faţă de Scriptură
Libertate, chipul lui Dumnezeu şi Căderea
Amestecul exegetic de simbolism poetic şi gândire dogmatică

PĂRINŢII DUHOVNICEŞTI CARE AU URMAT TRADIŢIEI, ÎNVĂŢĂTURILOR ŞI PREDANILOR CREŞTINE ALE BISERICII ORTODOXE RĂSĂRITENE – REALISMUL TEOLOGIC PRACTIC AL ÎNVĂŢĂTURILOR ŞI ORIENTĂRII LOR SUFLETEŞTI

Prezentul volum poate fi considerat o bogăţie, o capodoperă şi o sursă de inspiraţie pentru exprimarea limbajului teologic lăuntric al sufletului: este un compendiu amplu şi desăvârşit de teologie discursivă contemporană, care îndeamnă cititorul la o reflecţie înceată şi tihnită. Cititorului orientat al acestor rânduri care nu este familiar cu lumea domeniului religios, adică cu profundul şi cu adâncimea introspecţiilor, nu i se recomandă să citească această carte la nivel superficial şi frugal (în grabă) şi fără discernământ. Ar fi putea fi nu numai nefolositor, ci şi inutil. Este adevărat că s-au scris mai multe în acest sens despre această topică larg dezbătută, mai ales în ultimii ani, dar în special în ceea ce priveşte raportarea credinciosului creştin ortodox simplu la viaţa şi dinamica lăuntrică a Sfintei Treimi prin rugăciune şi meditaţie nu s-a scris destul de mult sau cel puţin se pare că se resimte o nevoie serioasă de acest fel de abordare teologică. Se resimte un anumit gol în acest sens, un gol pe care nu l-ar fi putut umple decât numai o traducere minuţioasă şi corectă a conceptelor teologice exprimate aici. Ele vin să clarifice mai multe dezbateri dar şi să le facă pe înţelesul

cititorului. Cel puţin aşa se poate considera aici din umilul meu punct de vedere. Avem nevoie de scrieri aprofundate care să ne poată lămurii şi desluşii anumite aspecte din tainele duhovniceşti ale vieţii sufleteşti a omului simplu prin metodica eruditului, a celui şcolit şi format de diferite sisteme educaţionale. Volumul de faţă vine să ne arate într-un anume fel cum ar trebui să concepem o astfel de bogăţie sau pluralitate de sensuri personale ale vieţii duhovniceşti, fără de care viaţa sufletească ar fi în cele din urmă aridă şi lipsită de profunzime. Cititorul acestor rânduri trebuie să aibă mai întâi conştiinţa că ele vin ca să aprofundeze şi să adâncească o tematică larg dezbătută care a preocupat pe mai toţi analiştii religioşi şi pe cei creştini încă din primele zile ale existenţei terestre cotidiene a Bisericii creştine. Adâncimea gândurilor şi introspecţiilor teologice expuse şi nuanţate aici, nu face decât să ne confere o mai amplă şi bogată cuprindere a semnificaţilor teologice depline. Ca şi realitate doctrinară, teologică, filosofică şi existenţială, lumea duhovnicească devine pentru cel preocupat de îmbogăţirea lui sufletească, mult mai reală, mai profundă şi mai densă decât cea vizibilă şi fizică, de exemplu. În raport cu lumea cerească, am putea spune că lumea fizică este limitată, opacă şi grosieră. Ea nu este deschisă în sens larg unui anumit nivel de transparenţă. Dacă ea nu este impregnată de har ea nu poate devenii accesibilă faţă de cele cereşti. Ea este într-un anume sens tendenţios opusă Celei de Sus, dacă nu ar avea acel apelativ de transparenţă şi diafan la care trebuie să se ridice. O oră de fizică sau de discipline exacte care se leagă de ştiinţele naturale, nu face decât să ne arate, mai mult sau mai puţin, viaţa şi limitaţile specifice ale universului în care trăim. Nu putem face în nici un fel abstracţie de aceste realităţi tangibile ale cosmosului fizic. Faptul că lumea este creată şi proniată de Atoateputernicul nu înseamnă o negaţie, un fel de înrobire sau subjugare a ei. Astfel materia nu trebuie negată şi nu trebuie absolutizată şi transformată la superlativ în ultima dimensiune a existentului creat dincolo de care nu mai putem avansa niciunde şi ne-am plasa undeva în sfera indefinitului. Ştiinţa şi disciplinele precise derivate din ea, tind să denatureze şi chiar să înlăture sau să abolească teologicul, dacă el nu este amplasat într-o latură profundă şi mai perenă. Ştiinţa îşi revendică şi ea drepturile care i-au fost atribuite de Dumnezeu ca şi un mijloc de cercetare pus la îndemâna omului. Am putea spune că există şi un laborator teologic şi nu numai unul care i se adresează savantului şi omului de ştiinţă. Teologul este şi el un fel de om de ştiinţă, căci teologia datorită terminologiei pe care a creat-o este o ştiinţă în cele din urmă.

În altă ordine de idei, ceea ce ne spune volumul de faţă este că simplul act de condamnare istorică la moarte a Fiului lui Dumnezeu la anul 33 pe Golgota, nu este o simplă poveste care poate fi trecută cu vederea şi care nu merită să o analizăm mai deplin. Acest act a avut şi el la rândul lui conotaţii marcante şi uimitoare care vor rămâne vizibile pe tot parcursul vieţilor oamenilor de după comiterea lui. Acest act a fost şi el profeţit şi s-au emis mai multe teorii pe marginea lui. Prezentele studii ţin să ne arate că a fost de cauză această iubire imensă a lui Dumnezeu Tatăl ca să ne răscumpere prin însuşi preţul Fiului Său. Ni se oferă o bogată analiză în acest sens. Aceasta ar putea fi resimţită ca şi o luptă a contrarilor, a unor tendinţe centrifuge dezaxate, bazate pe faptul că între trupesc şi sufletesc a început să existe un fel de antagonism dihotomic, un fel de negaţie a contrarilor. Antagonicul, contradictoriul şi negativul ca şi concepte şi ca şi materializări specifice ale lor sunt cât se poate de diversificate şi disimulante. Ele introduc gândirea pe o rută greşită şi diametral opusă cu ceea ce înţelegem printr-o viaţă duhovnicească sănătoasă. Am putea spune dacă ne este îngăduit că există o diferenţă între viaţa duhovnicească şi cea teologică. Dacă, după cum ştim din manualele şi tratatele tradiţionale de teologie, există două feluri în care Dumnezeu se

raportează la cea ce este existent: într-un anumit fel Dumnezeu se raportează la Sine Însuşi şi în alt fel El se raportează la creaţie, la făpturile Lui, aceasta nu însemnă că există o anumită disfuncţionalitate. Materializarea este o consecinţă directă a acestui proces de definire a ştiinţificului. După cum s-a demonstrat şi s-a formulat mai recent de anumiţi specialişti şi chiar de teologi, între teologie şi ştiinţă nu poate exista un antagonism sau o contradicţie, deşi acest antagonism a fost creat şi a fost susţinut de mai multe ori prin metode mai avansate şi mai eficente. Nimic omenesc nu ar putea să ne încurajeze să asimilăm acest mesaj teologic profund al emeritului părinte profesor Geroge Florovski. Nu credem că am exagera sau denatura calitatea investigaţilor lui teologice scriind aceste umile rânduri ca introducere la analizele sale. S-au scris mai multe istorii referitoare la dinamica evoluţiei quasitatice creştine. S-a spus de mai mulţi oameni de specialitate aparte că deşi aparent viaţa Bisericii nu evoluează în nici un sens şi că ea pare că nu are nici o traiectorie precisă, totuşi, dinamica lăuntrică a vieţii ecclesiale nu stagnează şi nici nu are o limită exactă prestabilită rectilinie. O analiză temeinică a acestor probleme de teologie nu poate fi efectuată decât printr-o nuanţare a elementului problematic creştin. Creştinismul, după cum este prezentat aici, nu este o filosofie goală şi lipsită de sens. În numele lui au existat enorm de multe personalităţi de rezonanţă care şi-au pus cele mai adânci, curate năzuiri şi simţăminte în spre înţelegerea, împroprierea şi elaborarea lui. Doctrinele religioase care au fost elaborate de gândirea creştină au afectat toată gândirea şi dispoziţia lăuntrică a omului. Am putea spune toată facerea şi dinamica lui. Fără învierea lui Hristos viaţa ar fi lipsită de sens. Necesitatea învierii sau a regenerării structurii umane căzute nu ar putea fi realizată decât numai prin restaurarea umanului în sfera lui cea mai profundă. Fără profunzime nu am putea accede la lumea de dincolo. Ea ar fi închisă şi noi nu am mai putea să o simţim. Bietele noastre suflete ar fi lipsite de orice oază de lumină. Nu am putea concepe existenţa fără lumină şi fără implicaţiile oferite de ea. Lumina poate fi considerată o binecuvântare. Lumina este cea care ne oferă o viziune coerentă asupra naturii şi a mediului înconjurător şi tot această lumină este cea care ne-ar putea deschide în sens îngust percepţia asupra luminii de dincolo. Lumina este tot ceea ce poate fi mai profund şi mai adânc în sensul intern al vieţilor noastre. Lumina din câte ne spune ştiinţa de astăzi cu toată meticulozitatea ei, este cea care impregnează prin har de la nivelul fotonului până şi cele mai elementare şi rudimentare aspecte ale biologicului din construcţia şi structura plăsmuirii umane, toată fiinţa omului. Există o lumină haric mult mai reală decât cea fizică. Suntem chemaţi să o cultivăm. Lumina este ceea ce putem noi percepe din existenţa fiinţelor şi a duhurilor necorporale. Tema luminii şi a întunericului şi a antagonismului existent între ele, prin analogie cu lupta dintre bine şi rău, este larg discutată şi dezbătută mai de toate filosofiile şi doctrinele religioase ale omului. Tot această lumină este cea menţionată şi în cartea Facerii: „a zis Dumnezeu să fie lumină! Şi a văzut Dumnezeu că lumina este bună.” Nu este vorba de o lumină fizică, ci de una accesibilă ochilor sufleteşti. Este mai mult o lumină teologică, duhovnicească. Deducem că există mai multe nivele de lumină. Tot aşa există mai multe raportări ale omului faţă de această entitate a luminilor. Jocul contrastant şi disproporţional al luptei dintre lumină şi întuneric poate primii conotaţii religioase simbolice. Finele analize dogmatice ale patrologilor, cum ar fi şi autorul de faţă, au încercat să ne arate că această lumină duhovnicească şi teologică este mai deplină şi mai pătrunzătoare decât lumina soarelui de exemplu. Realitatea luminoasă a sufletului închistat în materie, este mult mai profundă decât cea fizică. Lumina este un preambul al vederii mistice. Toţi marii mistici au vorbit de faptul că lumina se poate raporta numai la facultăţile discursive sufleteşti. Nu fără motiv în cântările de la vecernie spunem în imn: „lumină lină a sfintei

măriri.” Lumină este şi cea intelectuală, cum se vorbea de exemplu de un veac al iluminismului. Iluminismul deriva şi el tot din această căutare a luminii. Tot de la lumină venea şi provenea şi el. Dar din nefericire nu era vorba de o lumină duhovnicească cum au încercat orientalii să arate. Era mai mult o lumină difuză şi care inducea în confuzie. Tema luminii este larg abordată şi dezbătură mai în toate mediile monahale. Mai mulţi sfinţi ne-au relatat că lumina pe care au experimentat-o în rugăciunile lor nu era deloc fizică. Analizele tematice ale Sfântului Grigorie Palama sunt cât se poate de concludente în acest sens.

Credem că şi rândurile de faţă pot fi considerate un fel de lumină adusă pe unele aspecte mai întunecate ale desluşirilor teologice trinitare. Lumina teologică nu trebuie să fie văzută în sens fizic, ea trebuie percepută în sens duhovnicesc. Fără duhovnicesc lumina nu este deloc accesibilă şi nici nu ar putea fi accesibilă din moment ce nimic nu ar avea conotaţii sau implicaţii profunde majore. Trebuie să avem în vedere că nu toate subiectele teologice au fost dezbătute deplin de şcolile şi tratatele teologice. Mai sunt unele care îşi aşteaptă soluţii şi sugestii temerare. Vorbind în acest sens, se poate spune că în aceste umile rânduri există enorm de multă lumină. O lumină care vine să clarifice nişte raporturi trinitare existente. Este greu să se vorbească de raporturile trinitare şi de anumite modalităţi prin care se îndeplineşte lucrarea de răscumpărare a omului din moment ce aceste raporturi nu sunt accesibile unei vederi fizice imediate, ci mai multe numai simţurilor sufleteşti. Simţurile sufleteşti sunt percepute ca un fel de lumină intratrinitară. În acest sens, devin extrem de importante aceste opinii elaborate ale diferitelor personalităţi creştine care au experimentat acest aspect mai deplin decât ar face-o un om obişnuit.

Radu Teodorescu

Prefaţa autorului (1978)

Aceste patru volume despre Părinţii Răsăriteni ai secolului al IV-lea şi Părinţii Bizantini din secolul al V-lea până în secolul al VIII-lea au fost publicate original în 1931 şi 1933 în rusă. Ele conţin lecţiile mele ţinute la Institutul de Teologie Ortodoxă din Paris din 1928 până în 1931 şi au fost publicate în rusă mai mult sau mai puţin în forma brută în care au fost predate. Prin urmare le lipseau referinţe exacte şi note de subsol potrivite. Un alt motiv pentru omiterea materialului de referinţă în publicaţiile din 1931 şi 1933 este faptul că aceste cărţi au fost publicate original pe cheltuiala mea şi prin urmare era necesară o economie strictă. De fapt, publicarea lor a fost rezultatul unei cooperări generoase şi a ajutorului unor prieteni personali. Aceste publicaţii engleze trebuie dedicate memoriei lor. Iniţiativa publicării originale a fost luată de doamna Elisabeta Skobtstov, care a devenit ulterior o călugăriţă ortodoxă cunoscută sub numele de Maica Maria. Ea a fost cea care a tipărit manuscrisele originale şi tot ea a fost cea care a convins pe Domnul Iliia Fondaminski, la acel moment unul din editorii reînnoitei reviste ruse, *Sovremennye Zapiski [Annales Contemporaries]*, să-şi asume responsabilitatea financiară. Amândoi prietenii mei au pierit tragic în lagărele de concentrare germane. Ei au fost inspiraţi de convingerea că lucrările în rusă despre Părinţii Răsăriteni erau dorite foarte mult nu numai de studenţii în teologie, ci şi de un cerc mai larg al celor interesaţi de perspectivele şi subiectele Tradiţiei Ortodoxe Răsăritene. Aşteptările lor au fost justificate deplin: volumele în rusă s-au vândut rapid şi au fost apreciate cu căldură de presa întreagă.

Când am început să predau la Institutul din Paris, ca şi profesor de patrologie m-am confruntat cu o problemă metodologică preliminară. Problema scopului şi metodei studiilor patristice au fost aprig dezbătute de specialişti de multă vreme. (Pe această temă a fost publicată o carte excelentă de părintele J. de Ghellinck, S.J., *Patristique et Moyen Age*, Volume II, 1947, pp. 1-180). Tendinţa generală era de a se trata Patrologia ca Istorie a Literaturii Creştine Antice iar cele mai bune manuale moderne de Patrologie din Occident au fost scrise

exact în această manieră: Bardenhewer, Cayre, Tixeront şi Quasten, aderenţi ai acestei şcoli de gândire au făcut doar nişte referiri sporadice cu privire la anumite puncte de doctrină. Modul lor de abordare a fost totuşi folositor şi legitim. Oricum, o altă disciplină cognitivă a prins existenţă în ultimul secol, *Dogmengeschichte* sau şcoala istoriei doctrinei. Aici cărturarii nu erau interesaţi atât de mult de scriitori sau gânditori individuali ci de ceea ce ar putea fi numit ca "dialectica internă" a "minţii" creştine şi cu genurile de curente ale gândirii creştine.

În opinia mea aceste două metode abordează acelaşi material şi ar trebui să fie combinate şi corelate. Am încercat să fac tocmai acest lucru odată cu revizuirea materialului pentru publicaţiile în engleză. Am scris ceva material despre istoria externă şi în special despre sinoadele ecumenice. În esenţă Patrologia trebuie să fie ceva mai mult decât o istorie literară. Trebuie tratată ca o istorie a doctrinei creştine deşi părinţii au fost mai întâi de toate *testes veritatis*, martori ai adevărului, ai credinţei. „Teologia" este mai largă şi mai comprehensivă decât „doctrina." Este un fel de filosofie creştină. Într-adevăr există o analogie evidentă între studiul Patristicii şi studiul Istoriei Filosofiei. Istoricii filosofiei sunt mai întâi de orice interesaţi de gânditorii individuali şi în cele din urmă captivaţi de dialectica ideilor. „Esenţa" filosofiei se demonstrează prin sisteme particulare. Unitatea procesului istoric se asigură din cauza identităţii temelor şi problemelor cărora li se dedică atât filosofii cât şi teologii. Nu pretind că această metodă este originală, deoarece a fost folosită ocazional de alţii. Ceea ce voi face eu este să subliniez caracterul Patrologiei.

Cartea este scrisă cu mulţi anii în urmă. În anumite puncte necesită revizuire şi extensiune. Într-o mare măsură acest lucru a fost deja făcut. Decadele recente au înregistrat un progres rapid al studiilor patristice în mai multe direcţii. Astăzi avem ediţii ale surselor primare mai bune decât le aveam cu patruzeci sau treizeci de ani în urmă. Astăzi avem la dispoziţie noi texte de primă importanţă: de exemplu, Capetele lui Evagrie sau noile Predici ale Sfântului Ioan Gură de Aur. S-au publicat multe studii monografice excelente în ultimii ani. Dar în ciuda acestui progres cred că aceste cărţi, chiar şi fără revizuiri şi adăugiri ar fi fost învechite. Bazate pe un studiu independent al surselor primare, aceste lucrări pot fi de folos atât celor interesaţi cât şi studenţilor.

Georges Florovski Septembrie, 1978

CAPITOLUL UNU

TRĂSĂTURILE PRIMARE ALE TEOLOGIEI ÎN SECOLUL AL PATRULEA

Trecut introductiv

Odată cu începerea secolului al patrulea s-a deschis o nouă epocă în viaţa Bisericii. Cezarul, „egalul apostolilor," s-a botezat şi în persoana sa imperiul a acceptat creştinismul. Biserica a ieşit din ascunzătoare şi şi-a oferit mângâierea ei unei lumii clasice nemulţumite, o lume plină de nelinişti, îndoieli şi ispite. Această lume a adus cu sine o mare tânjire, pe care Biserica trebuia să o mulţumească. Dar a adus cu sine şi o mare mândrie pe care Biserica trebuia să o subjuge. Lumea clasică a fost renăscută şi a devenit parte din Biserică numai după o perioadă de confuzie şi luptă. O bucurie duhovnicească a cuprins nu numai cercurile ecclesiale ci şi toată societatea, de la vârf până jos. Calculele conducătorilor şi a politicenilor, ambiţiile personale şi disensiunile tribale, toate şi-au găsit calea lor în renaşterea religioasă.

Acest timp de triumf măreţ şi victorios a fost şi un timp de încercare şi tristeţe pentru Biserică. În această perioadă credincioşii ortodocşi au trebuit să-şi găsească calea prin lanţuri şi cătuşe, persecutaţi şi dispreţuiţi şi adesea au ajuns la capătul căii acceptând coroana martiriului. Vieţile lui Atanasie şi a lui Hrisostom sunt tipice.

Este prea de vreme să putem vorbii de o victorie definită, fiindcă lumea a rămas încă „afară" din Biserică şi păgânismul a continuat să înflorească imediat dincolo de limitele Bisericii. Templele păgâne erau încă deschise şi învăţătorii păgâni încă persistau în lupta lor împotriva creştinismului. Viaţa culturală şi cea domestică erau pline de rămăşiţe păgâne şi au rămas aşa păgâne. Nu este surprinzător că mişcarea monahală şi atracţia de a fugii în deşert au fost atât de puternice. Acestea au fost motivate de dorinţa de singurătate şi retragere. Viaţa unui creştin în această lume era într-adevăr destul de dificilă.

Restaurarea păgânismului de către Iulian nu poate fi socotită întâmplătoare. Din contră, demonstrează clar că vechea lume nu a murit. Cultura păgână a experimentat o renaştere în secolele patru şi cinci, care au culminat în Iamblichus şi şcoala ateniană de neoplatonism. Disputa despre Altarul Victoriei din timpul domniei lui Graţian arată că acelaşi lucru s-a întâmplat în vest. În timpul coeziunii dintre cele două lumi ale elinismului şi a creştinismului Biserica nu a respins niciodată cultura clasică dar elinii au refuzat să accepte Biserica. O situaţie similară a existat mai înainte în timpul erei şcolilor gnostice a lui Plotin şi Porfirie, când Porfirie s-a opus rezolut creştinismului. (Ştim despre obiecţia sa de la Macarie al Magneziei). Acum rezistenţa a devenit chiar mai puternică. Semnificaţia acestei lupte nu stă în evenimentele externe sau politice specifice perioadei. Lupta lăuntrică a fost şi mai dureroasă şi mai tragică fiindcă fiecare elen trebuia să experimenteze şi să depăşească această diviziune în sine însuşi. Unii au devenit reconciliaţi prea de vreme. Sinesiu de Ptolemaida (cunoscut şi ca Sinesiu de Cirene) este în acest sens tipic, căci deşi a fost hirotonit episcop, a rămas neoplatonic şi şi-a menţinut credinţa sa în vise şi ghicit. Regenerarea duhovnicească a societăţii clasice a început în secolul patru când majoritatea oamenilor încă trăiau într-un mediu format din două culturi distincte. Temperamentul duhovnicesc al omului clasic era transformat foarte încet şi acest proces nu a fost completat până mult mai târziu când s-a născut o nouă cultură bizantină. Secolul al patrulea este semnificativ ca şi un timp al tranziţiei. A fost sfârşitul unei epoci trecute şi nu începutul unei noi perioade.

Tot secolul al patrulea a fost o epocă de dezbateri teologice continue, care s-au centrat mai întâi de orice pe lupta Bisericii împotriva arianismului. Mişcarea ariană nu a fost omogenă şi este necesar să distingem problema originii învăţăturii lui Arie de motivele unui răspuns pozitiv pe care teologia sa le-a tras din diferite părţi. Există motive întemeiate să-l legăm pe Arie cu Lucian al Antiohiei şi chiar cu Pavel de Samosata. Alexandru al Alexandriei a arătat acest lucru încă de la început: „(ideile lui au fost) fermentate de necuviinciosul Lucian." Aceasta nu înseamnă că Arie a împrumutat pur şi simplu învăţătura sa de la Lucian. Nu există nici un motiv pentru a nega independenţa lui Arie ca şi teolog.

Lucian al Antiohiei

Se ştiu puţine despre Lucian şi chipul său are o dualitate tainică. Aparent el stătea în legătură cu Pavel de Samosata şi a trăit sub interdicţie mulţi ani „în timpul epocii celor trei episcopi." A murit ca şi martir şi numele lui a intrat în canoanele Bisericii. A fost un cărturar biblic remarcabil şi a continuat munca de corectare a textului biblic grecesc care a fost

începută de Origen. Pentru acest lucru el a folosit un text ebraic, probabil *Peşita* în siriacă, pe care a studiat-o în Edesa cu un anumit Macarie. În bisericile din Asia Minor şi din împrejurimile Constantinopolului, recenzia *Septuagintei* de Lucian a primit o recunoaştere generală.

Ca şi exeget, Lucian a fost un remarcabil oponent al lui Origen. El a încercată să înlocuiască toate interpretările alegorice ale şcolii alexandrine cu o metodă mult mai directă şi cu una literală „istorico-gramaticală.” Mai mult decât orice a fost o neînţelegere despre metodologia exegetică care a divizat teologii Antiohiei şi pe cei alexandrini. La fel ca şi interpretatorii clasici ai textului antic, ei aparţineau unor şcoli de filologie total diferite. În acelaşi timp, Lucian în punctele sale de vedere nu era destul de departe de Origen. În acest sens este semnificativ că mulţi dintre studenţii lui erau origenişti, lucru care i se aplică până şi lui Arie. Arienii s-au referit de multe ori la Origen şi la Dionisie al Alexandriei fiindcă, în timp ce ei se opuneau lui Origen în exegeza lor, ei rămâneau origenişti în teologia lor.

Sistemul lui Origen şi arianismul

Astfel, problemele teologiei ariene pot fi înţelese numai în termenii premizelor sistemului lui Origen. Frica lui Origen de modalism poate să se discernă între teologii arieni. Din moment ce mişcarea ariană era posibilă numai pe temelia teologiei origeniste, lupta împotriva arianismului a fost de fapt o luptă împotriva teologiei origeniste. Orişicum, numele învăţătorului a fost rar menţionat în această controversă, din cauza oponenţilor arianismului, în special Alexandru, care erau ei înşişi origenişti. Origen nu era arian, dar este uşor de văzut cum arienii au ajuns la concluziile lor nu numai din proasta înţelegere a învăţăturilor lui ci şi din premizele ei actuale. Prin urmare, istoric, victoria împotriva arianismului s-a dovedit a fi în acelaşi timp o înfrângere a origenismului, cel puţin în teologia trinitară.

În acel moment sistemul lui Origen ca şi întreg nu a fost încă subiectul dezbaterii şi problema generală a validităţii sale s-a ridicat numai pe la sfârşitul secolului. Doctrina trinitară a lui Origen a fost abandonată în tăcere şi chiar şi un origenist atât de consistent ca şi Didim a fost total eliberat de influenţa lui Origen asupra dogmei sale despre Trinitate. El era cu mult mai departe de Origen decât de Atanasie. Astfel, origenismul nu a fost numai respins ci depăşit şi aceasta este contribuţia pozitivă pe care controversa ariană a făcut-o teologiei.

Arie îşi bazează teologia sa pe concepţia lui Dumnezeu ca şi o unitate perfectă şi ca şi o monadă inclusă în sine. Pentru el această monadă divină este Dumnezeu Tatăl şi tot restul din existenţă este străin lui Dumnezeu în esenţa Sa. Natura absolută a Fiinţei lui Dumnezeu face imposibil pentru Dumnezeu să dea sau să înzestreze esenţa Lui oricui altcuiva. Prin urmare, Cuvântul, Logosul, Fiul lui Dumnezeu, ca şi un ipostas şi ca şi cineva care are existenţă actuală este necondiţional şi complet străină şi neasemănătoare Tatălui. El îşi primeşte Fiinţa sa de la Tatăl şi prin voinţa Tatălui, la fel ca tot restul creaturilor şi El vine în fiinţă ca şi un mediator de dragul creaţiei lumii. Astfel există un anumit „interval” între Tatăl şi Fiul căci Fiul nu este co-etern cu Tatăl. Dacă El ar fi, atunci ar fi existat două „veşnicii” sau două principii ultime şi adevărul monoteismului ar fi abrogat.

În alte cuvinte, „a existat un atunci, când Fiul nu a existat.” El nu a existat, dar El a venit în fiinţă şi a avut o origine. Aceasta înseamnă că Fiul vine în fiinţă „din lucrurile care nu există” (*ἐξ όικ όντων*). El este o creatură, ceva care este generat şi prin urmare la fel ca toate

lucrurile generate, El are o natură „mutabilă.” El este înzestrat cu mărire a lui Dumnezeu în avans, din afară, „prin har” şi prin înainte-vederea lui Dumnezeu asupra viitorului.

Astfel sunt trăsăturile generale ale învăţăturii lui Arie, în măsura în care suntem capabili să le judecăm după fragmentele compoziţilor sale şi după evidenţa contemporanilor. Doctrina sa este de fapt o respingere a Sfintei Treimi. Pentru Arie, Treimea este ceva derivat şi generat. Are o origine şi membrii ei sunt separaţi de „intervale temporale” (*διάστημα*). Ipostasele ei nu sunt veşnice şi nu sunt similare, ci străine unul altuia. „Ele sunt veşnic disimilare.” Este un fel de a diminua Treimea, o uniune sau în cuvintele Sfântului Grigorie Teologul, o „asociaţie” de trei esenţa care nu sunt similare. Sunt trei esenţe şi trei voinţe care coexistă şi care sunt distincte prin esenţă.

În teologia lui, Arie este un monoteist strict, aproape un iudaizant şi pentru el Treimea nu poate fi un singur Dumnezeu. Există un singur şi numai un Dumnezeu şi acela este Tatăl. Fiul şi Duhul sunt cele mai înalte şi primele creaturi născute care sunt mijlocitori în crearea lumii. În doctrina sa, Arie se apropie mai mult de Paul de Samosata şi de monarhienii dinamici, dar şi mai aproape de Filon. Nu este dificil să înţelegem de ce argumentele sale au găsit susţinători între alexandrini şi origenişti.

Legătura între dogma lui Arie, problemele timpului şi creaţia lumii sunt evidente imediat. Creaţia implică naştere. De acea el a numit creat ceea ce are un început, care există nu din sine sau prin sine, ci din altul extern. Este ceea ce nu există înainte de a venii în fiinţă. În sistemul lui Arie „creaţia” nu este distinctă faţă de „generare” fiindcă pentru ele ambele implică generare, care în înţelegerea sa poate avea loc numai în timp.

Această dificultate se ridică din cauza ambiguităţii concepţiei „originării.” Ceea ce este generat are o origine, un motiv de a fi afară şi înainte de sine. „Originea” poate avea două înţelesuri: poate fi cauza sau sursa fiinţei, sau poate fi un moment în timp. Pentru Arie ambele înţelesuri coincid. Pentru el „veşnicia” sau lipsa de temporalitate înseamnă un primat ontologic şi prin urmare el refuză să creadă că existenţa Fiului este „fără început” sau veşnică. Aceasta ar însemna o negare a „generării” Sale şi a faptului că este născut şi dacă acest lucru nu ar fi adevărat, atunci *Logosul* sau Cuvântul ar fi un al doilea Dumnezeu independent. Dacă Cuvântul vine de la Tatăl, atunci El este născut. Altcumva, El nu este de la Tatăl. Din tradiţie, Arie ştia că Cuvântul este Dumnezeul revelaţiei şi cea mai imediată cauză a creaţiei. O creatură este subiectul schimbării, din moment ce este temporală şi acest lucru îi dă lui un alt motiv să lege existenţa Cuvântului cu timpul.

Astfel, se pare că Arie a fost în profund dezacord cu Origen. În doctrina lui Origen generarea Cuvântului este veşnică şi acest lucru dovedeşte că Fiinţa lui Dumnezeu este imutabilă. Orişicum, Origen a concluzionat prea multe de aici. Fiindcă el credea că originarea este incompatibilă cu imutabilitatea lui Dumnezeu, el a conclus că şi creaţia lumii este veşnică. În sistemul său naşterea Fiului şi creaţia lumii sunt unite prin conceptul de originare şi pentru a proteja imutabilitatea lui Dumnezeu Origen a negat esenţial că a avut loc orice fel de originare. Nu există nimic în existenţă despre care el ar fi voit să spună „a existat un atunci când acestea nu au existat.”

În acest fel Origen a conclus că toată existenţa este veşnică şi că totul co-există cu Dumnezeu, o dogmă care este similară cu doctrina lui Aristotel despre veşnicia lumii. Pentru Origen lumea nu era un lucru creat. Această concluzie nu a fost acceptabilă urmaşilor săi care, deşi i-au respins concluziile, nu i-au negat premizele şi Arie a raţionat în acest fel. El a negat că lumea este veşnică şi tot accentul sistemului său constă în afirmarea caracterului temporar a tot ceea ce este generat sau care are „originea” fiinţei în altceva. Orişicum, din

aceasta el a concluzionat că şi Fiul este născut în timp. Arie a diferit de Origen în concluziile sale, dar a fost de acord cu el în premizele lui. În limitele sistemului lui Origen exista o dilemă de neevitat. Era necesar fie să admitem veşnicia lumii sau să respingem naşterea veşnică a Fiului. Această dilemă nu putea fi evitată numai negând premizele lui Origen. Pentru acest motiv sistemul lui Arie i-a atras pe acei ucenici ai lui Origen care nu au acceptat ideea unei lumi veşnice.

Eusebiu de Cezarea

După acest trecut, teologia lui Eusebiu al Cezareii devine mai clară. Eusebiu este departe de a fi de acord cu Arie despre toate punctele şi el respinge deschis ideea primară a lui Arie despre „generarea" Fiului din „lucruri care nu există." Totuşi, în acelaşi timp, el neagă că Fiul este „co-etern" cu Tatăl. Ca şi cauză sau sursă a originii Fiului, Tatăl este înaintea Lui, deşi nu în timp. Chiar şi înaintea generării lui, Fiul există „în Tatăl," dar numai „potenţial." Numai mai târziu El este generat prin şi din voinţa Tatălui ca şi un ipostas real şi independent şi chiar ca şi „o a doua esenţă" [*„vtoraia suşchnost"*] (sau „o a doua fiinţă" [*„vtoroe suschestov"*]) cu Tatăl).

În doctrina lui Eusebiu, Fiul, realitatea sa obiectivă este întoarsă spre lume şi în acest sens El este „primul născut al creaţiei." El este demiurgul şi creatorul tuturor fiinţelor văzute şi nevăzute, dintre care primul este Duhul Mângâietorul. Din moment ce El este o creaţie directă a Tatălui, Fiul este inerent în El dar din moment ce El este generat din Tatăl, Fiul este mai mic decât Tatăl şi este o forţă „intermediară" între Tatăl şi lume. El este „al doilea Dumnezeu" şi nu primul, în pofida întregii Sale cinstiri din dumnezeire. Deşi El „nu este ca alte creaturi," El este totuşi o creatură.

Ca şi Arie, Eusebiu are de a face esenţial cu o problemă de cosmologie, nu cu una de teologie. El se referă continuu la „generare" şi el aproape că identifică existenţa Fiului „în propriul Său ipostas" cu existenţa lumii. Pentru a nu depăşii limita dintre Dumnezeu şi lume, el menţine o separaţie între Fiul şi Tatăl: „existenţa Fiului nu este necesară pentru plinirea fiinţei şi dumnezeirii Tatălui." Pentru Eusebiu existenţa Fiului este legată de timp fiindcă şi existenţa lumii este temporală. El face o distincţie între generarea Fiului şi crearea lumii, *γένεσις* şi *δημουργία.* Chiar şi acest lucru nu rezolvă complet problema.

„Generarea" dumnezeiască şi relaţia ei cu timpul sunt principalele subiecte de dezbatere în controversele ariene. Într-un anume sens atât arianismul şi origenismul pot fi numite erezii despre timp fiindcă timpul era principala doctrină pe care se întemeiau ambele sisteme.

Alexandru al Alexandriei

În timpul perioadei controverselor ariene Biserica se confrunta cu probleme de o natură filosofică şi răspunzând ereticilor, teologii au dezvoltat sisteme de concepţii şi un fel de terminologie filosofică. În cuvintele istoricului bisericesc Socrate, Alexandru al Alexandriei a „teologhisit ca un filosof" în respingerea arianismului. Teologia lui Alexandru se preocupă în special cu problema timpului. Doctrina sa primară este că Dumnezeiescul este imutabil şi neschimbător şi pentru acest motiv el accentuiază indivizibilitatea deplină a Tatălui şi a Fiului. „Dumnezeu a existat din totdeauna şi Fiul a existat; Fiul şi Tatăl sunt împreună; Fiul coexistă cu Dumnezeu." *Ἅμα* şi *ἀεί:* această definiţie exclude ideea gradării în Treime. „Tatăl

nu precede Fiului în nici un fel." El a fost întotdeauna şi fără nici o schimbare Tatăl Fiului Său. Fiul este născut „absolut din Tatăl şi este „chipul Său imperceptibil." El este complet şi exact Chipul Tatălui şi este deplin similar cu El în toate. Numai „lipsa de origine" este cea care este atributul şi „proprietatea personală" a Tatălui şi care nu se extinde la Fiul. Din moment ce generarea Fiului este veşnică, aceasta nu abrogă inerenţa completă a Fiului în Tatăl.

Alexandru a fost un origenist, dar el a dezvoltat diferite aspecte ale sistemului lui Origen. El a ignorat problemele cosmologice şi a încercat să înţeleagă şi să explice fiinţa Fiului ca şi un eveniment lăuntric în dumnezeire şi nu ca şi un moment şi un act de „generare." Din crezul său teologic este clar că problema timpului şi a veşniciei era legată de doctrina esenţei şi a fiinţei lui Dumnezeu. Acest lucru a fost foarte semnificativ la începutul luptei Bisericii împotriva arianismului. Anatemele adăugate Crezului de la Nicea resping toate definiţiile divinităţii care sugerează orice fel de limitaţie în legătură cu timpul, ca „a existat un atunci când El nu a existat" sau „(El are fiinţă) din lucruri care nu există" sau cele care implică conceptele de mutabilitate sau o natură creată. Crezul de la Nicea respinge ideea originării „din altă esenţă sau ipostas." Socrate raportează că Ossius (Hosius) de Cordova care a fost trimis de împărat în Egipt să rezolve conflictul arian, a fost primul care a ridicat problema esenţei şi a ipostasului, făcând acestea subiectul unei noi controverse.

Ὁμοούσιος şi ἑκ τής οὐσίας

Părinţii de la Sinodul din Nicea au respins doctrina lui Arie prin mijloacele terminologiei şi argumentării filosofice. Tot înţelesul actelor de la Nicea, „dogma celor 318 de sfinţi părinţi" poate fi exprimată în două cuvinte: ὁμοούσιος şi ἑκ τής οὐσίας, „de o esenţă" şi „dintr-o esenţă." Autoritatea învăţătorească a Bisericii a determinat folosirea acestor două expresii. După Eusebiu al Cezareii aceşti termeni au fost subiectul unei „analize grijulii" la Sinod: „s-au pus şi s-au răspuns la diferite întrebări cu privire la acest subiect şi înţelesul cuvintelor a fost deplin examinat." Este posibil că termenul „de o esenţă" să fi fost sugerat la Sinod de Ossius care, în cuvintele lui Atanasie, „a aranjat credinţa noastră de la Nicea." Dacă Filostroghie este de crezut, Alexandru şi Ossius au decis să se concentreze asupra cuvântului ὁμοούσιος, în timp ce încă se aflau pe drum spre Nicea.

În Occident acest termen sau mai bine spus analogul lui latin a fost o expresie comună. Tertulian a folosit-o în teologia lui trinitară în definiţia *tres unius substantiae.* În greacă acest cuvânt a trebuit să fie tradus ca şi *homoousios.* De asemenea şi Novaţian a vorbit despre „o substanţă" şi „o substanţă comună" (*commuinio substatiae ad Patrem*)" în Treime. Dionisie al Romei l-a mustrat pe Dionisie al Alexandriei pentru greşeala sa de a folosii termenul „de aceiaşi substanţă." Acest lucru a fost amintit în Alexandria şi a fost menţionat mai târziu de Atanasie: „vechii episcopi, care au trăit acum 130 de ani, episcopul marii Rome şi episcopul oraşului nostru, au condamnat în scris pe cei care afirmau că Fiul este o creatură şi nu de o esenţă sau o substanţă cu Tatăl." Deşi nu se găseau în Scriptură, aceste expresii apar în folosinţele Bisericii şi Atanasie a făcut clar că Părinţii de la Nicea le-au împrumutat „din vremuri străvechi, de la predecesorii lor," „fiind martorii acestora de la părinţi." Orişicum, termenul latin nu a coincis deplin cu cel grec şi *unius substantiae* nu l-a protejat pe Tertulian de subordinaţionism. În est termenul „de o esenţă sau substanţă" a fost familiar de multă vreme dar nu a fost mulţumitor părinţilor şi a fost condamnat la sinoadele de mai înainte.

Expresia a apărut în literatura filosofică de puţine ori. Aristotel a vorbit de consubstanţialitatea astronomică a stelelor între ele. Porfirie a speculat dacă sufletele animalelor sunt consubstanţiale cu sufletele oamenilor. Pentru el „consubstanţialitate" însemna „de aceiaşi materie" şi de „acelaşi fel." Plotin a folosit termenul cu acelaşi înţeles. Termenul a fost introdus în folosinţa religioasă de gnostici şi valentinieni pentru a desemna unitatea şi comunitatea între eoni. În concepţia lor ceea ce este de o esenţă sau substanţă este generat în limitele unei naturi. Se pare că acest termen a intrat în limbajul Bisericii în primul rând pentru traducerea textelor gnostice. După cum a fost el folosit de gnostici, implica emanaţie şi aceasta explică atitudinea negativă sau cel puţin precaută pe care Origen o avea faţă de expresiile „dintr-o esenţă cu Tatăl" şi „de o esenţă." I se părea că înţelesul lor era prea specific material şi că ei au introdus în fiinţa lui Dumnezeu ideea de diviziune, „ceva similar cu ceea ce se înţelege despre o femeie gravidă." Dionisie al Alexandriei a evitat acest cuvânt, probabil pentru aceleaşi motive. Pentru apărătorii termenului *homoiousia,* „consubstanţialitate" desemna o unire materială sau materie neîntreruptă. La fel ca şi Origen, ei au considerat termenul nepotrivit pentru teologie. Nu este în întregime clar de ce folosirea termenului „de o esenţă" a fost respinsă şi condamnată la Sinodul din Antiohia în 269, care a fost convocat împotriva lui Paul de Samosata. Atanasie şi Ilarie de Poitiers a oferit explicaţii diferite. Probabil Ilarie este mult mai acurat şi termenul a fost interzis fiindcă Paul i-a dat un înţeles modalist expresiei, afirmând singurătatea completă a divinităţii şi o distincţie pur nominală de persoane. *„Quia per hanc unius substantiae nuncupationem solitarium atque unicum esse Patrem et Filium praedicabat."* În concepţia lui Paul „consubstanţialitatea" desemnează unitatea modalistă a Dumnezeirii. Acesta este felul în care *homoiousienii* au explicat anatema antiohiană şi Ilarie a împrumutat explicaţia lor.

La nivel general vorbind, cuvântul „consubstanţial" a permis o varietatea de interpretări şi din istoria controverselor dogmatice ale secolului al patrulea ştim că a produs mari neînţelegeri. În acest sens este tipică o scrisoare scrisă către Apolinarie al Laodiceii şi atribuită lui Vasile cel Mare. Chiar dacă această scrisoare nu este munca lui Vasile, datează din veacul său şi portretizează stadiul contemporan al gândirii. Autorul întreabă despre înţelesul termenului *homoousios.* Desemnează „consubstanţial" un „fel comun" din care Tatăl şi Fiul sunt „aspecte" sau desemnează unitatea unui substrat „corporal" din care atât Tatăl cât şi Fiul sunt generaţi prin separaţie?

În cartea sa despre sinoade Ilarie de Poitiers, apărând crezul nicean, explică faptul că *homoousios* ar putea avea şi i s-a dat în trecut, o „semnificaţie incorectă." El arată în spre trei exemple sau tipuri de înţelegere falsă şi neortodoxă a „consubstanţialităţii." În primul rând, „consubstanţialitatea" poate fi înţeleasă în sensul monarhian ca şi o expresie de un monoteism absolut într-un astfel de fel în care Fiul şi Tatăl diferă numai în numele şi în modurile aceleiaşi persoane. În al doilea rând, „consubstanţialitatea" poate fi interpretată să însemne „distribuţia" unei singure divinităţi între Tatăl şi Fiul ca împreună-moştenitori sau în maniera a două torţe dintr-o singură flacără. În cele din urmă, conceptul de „consubstanţialitate" poate fi înţeles ca şi o parte din Tatăl sau ca şi ceva „tăiat" din Tatăl, în acelaşi fel cum un singur „lucru" este împărţit şi separat în două lucruri sau între ele. Trebuie notat că până şi dogma lui Tertulian despre Fiul ca şi o derivaţie din Tatăl (*„derivaţio*" sau *„portio"*) nu este în întregime liberă de acest lucru.

Toate aceste umbre inexacte de înţeles din concepţia „consubstanţialităţii" au trebuit să fie izolate, respinse şi excluse din folosirea teologică. La Sinodul de la Nicea, arienii strict literali au atras atenţia numai spre aceste nuanţe. „A numii pe cineva consubstanţial"

însemna, în punctul lor de vedere, „a indica că el este originat din altul, fie prin altoire, ca o plantă din rădăcină sau prin ieşire, ca şi copii din părinţi sau prin separare, ca şi două sau trei bucăţi de aur.” Se pare că prin „consubstanţialitate” ei au înţeles co-materialitate.

Toate acestea explică atitudinea precaută pe care teologii contemporani au avut-o faţă de doctrina de la Nicea. Ea avea nevoie de a fi elucidată şi interpretată şi acest lucru era posibil numai în structura unui sistem integral de instrucţie religioasă. Numai atunci putea fi explicat înţelesul exact şi protejat de interpretările neortodoxe. Cu scopul de a dobândii acest lucru a fost mai întâi de orice necesar să definim conceptul de esenţă sau substanţă, *ousia*.

În filosofia clasică acest cuvânt a avut înţelesuri diferite pentru diferite şcoli. În platonism şi neoplatonism „esenţă” însemna ceea ce este general sau comun. Pentru stoici termenul „substanţă” (*substantia*) desemna un substrat comun, necalificat sau în general materie, în opoziţie cu formele care o disting. Pentru Aristotel şi aristotelieni, pe de altă parte, *ousia* însemna mai întâi existenţă indivizibilă şi individuală, un lucru individual şi singur în plinătatea atributelor lui imutabile, *πρώτη ούσία.* Numai într-un sens secundar era un lucru comun, unind şi cuprinzând existenţele individuale, numit o esenţă. Aceasta era ceea ce Aristotel numea *δευτέρα ούσία* sau „o a doua esenţă.” Pentru Aristotel *ousia* nu a avut nici o semnificaţie definită exact şi ocazional în folosirea sa corespunde cu conceptul de existenţă, „ceea ce este subliniat.” De asemenea, esenţa pentru Aristotel era legată de ideea de origine, de venire în fiinţă, *γέννεσις.* În secolul patru era în largă folosinţă acest înţeles aristotelian îngust. În acest înţeles *ούσία* nu este numai esenţă ci şi fiinţă.

Ὑπόστασις

Celălalt termen al Crezului de la Nicea, ύπόστασις a fost folosit în filosofie relativ târziu, în orice caz, după epoca lui Aristotel. Vreme îndelungată acest termen a fost folosit în sensul său literal, „ceea ce stă sub.” A avut o semnificaţie particulară, din moment ce pentru Aristotel *καθ’ ύπόστασιν* a însemnat realitatea şi actualitatea unui lucru, ca opusă aparenţei sale exterioare. În *Septuagintă,* ipostas a fost folosit cu diferite înţelesuri şi desemna, între alte lucruri, „temelie” (temelia unei case, temelia sau baza nădejdii), compoziţie şi aşa mai departe. În cuvintele lui Filon *ipostas* însemna, aparent, independenţă şi unicitate. Pentru Sfântul Pavel însemna „esenţă” (*Evrei* 1; 3): „chipul *ipostasului* Tatălui.” În alte locuri semnificaţia lui în scrierile Sfântului Pavel a variat: însemna încredere (*II Corinteni* 9, 4; *Evrei* 11; 1), compoziţie.

„Ipostas” a fost definit pentru prima dată ca şi termen de neoplatonişti. Plotin numea formele în care se descoperă Unul *„ipostase”* şi posibil a făcut distincţie între *ούσία* ca *τό είναι* şi *ύπόστασις* de *τί είναι*. În orice caz, Porfirie a menţinut o astfel de distincţie. Este caracteristic că Plotin a considerat termenul „ipostas” nepotrivit pentru a descrie principiul ultim, la fel de bine ca şi ideea de „esenţă,” fiindcă Unul „este mai presus de orice esenţă.” Aparent pentru el implica actul de generare.

În acelaşi timp Origen se referea la „cele trei ipostasuri,” la fel cum a făcut Dionisie al Alexandriei după el. Orişicum, „ipostas” a rămas indistinct de conceptul esenţei şi pentru acest motiv terminologia teologiei lui Dionisie a fost atât de smintitoare teologilor romani. În general se poate spune că până la mijlocul secolului al patrulea „esenţă” şi „ipostas” erau interschimbabili atât ca idei cât şi ca termeni. Ieronim a spus deschis: „şcoala ştiinţei lumeşti nu a cunoscut nici un alt înţeles pentru „ipostas” decât „substanţă.” În anatemele pronunţate de Sinodul de la Nicea „esenţă” şi „ipostas” erau clar identice („dintr-un ipostas *sau* esenţă”).

Atanasie le-a identificat precis. Totuşi trebuie notat că ambii termeni greceşti puteau fi exprimaţi în latină numai de un cuvânt. Atât *ousia* cât şi *ipostas* au fost traduşi ca şi *substantia.*

A mai rămas o ambiguitate majoră în crezul de la Nicea. Mărturisirea consubstanţialităţii implica o „identitate completă de esenţă" a Tatălui şi a Fiului. Era posibil atunci să se vorbească de generaţia Fiului „din esenţa Tatălui?" Această dificultate a fost eliminată mai târziu când „din esenţa Tatălui" a fost omisă din Crezul de la Constantinopol. Lucrările lui Atanasie fac clar dincolo de orice îndoială că în gândirea Părinţilor de la Nicea nu a existat nici o contradicţie sau ezitare. Pentru ei expresiile „din esenţă" şi „de o esenţă" afirmau din diferite puncte de vedere unul şi acelaşi lucru: adevărata, imutabila co-aparţinere a Tatălui şi a Fiului într-o identitate de viaţă neschimbată care era comună ambilor. Prin opunerea termenilor arieni „din dorinţă" sau „din voinţă" cu propria lor definiţie „din esenţă," Părinţii de la Nicea au încercat să exprime caracterul imanent şi ontologic al generării lui Dumnezeu ca şi o condiţie internă, veşnică şi esenţială, decât un act al dumnezeirii.

„Din esenţă" pentru ei a însemnat „în esenţă" sau „prin esenţă" şi a exclus ideea unui act al voinţei din conceptul generării dumnezeieşti. Generarea şi „fiinţa" din „esenţă" a coincis în interpretarea niceiană şi s-au opus conceptelor creaţiei şi fiinţei ca şi rezultat al dorinţei şi al voinţei, care au fost frecvent legate împreună. Uşurătatea crezului de la Nicea stă altundeva: nu a existat un termen comun ca să numim trei-ul care ţinea unitatea Dumnezeirii. Unitatea şi indivizibilitatea Fiinţei lui Dumnezeu a fost exprimată cel mai clar numai în distincţiile Treimii. Fiinţa lui Dumnezeu era o esenţă totuşi trei… a fost un număr, căruia nu-i urma nici un substantiv.

Poziţiile neiceiene şi antiniceiene

Imediat după Sinod a izbugnit o intensă dezbatere teologică în jurul Crezului de la Niceia. Motivaţiile politice, sociale şi personale care au complicat şi exacerbat dezbaterea pasionat nu sunt de interes particular pentru istoria dogmei. Au existat destule motive pur teologice pentru conflict fără acestea. Maniera expresiei folosită în Crez era confuză multora fiindcă nu era familiară şi părea a fi inexactă. După standardele uzului contemporan, părea că limbajul afirmaţilor de la Niceia nu au exprimat cu destulă putere şi precizie distincţiile ipostatice, în special în legătură cu Fiul ca şi Cuvântul lui Dumnezeu. Mai mult decât aceasta, exista pericolul ereziei marceliene, pe care Atanasie şi părinţii niceieni o priveau cu prea multă toleranţă.

Membrii aşa numitei „opoziţii anti-niceiene" au avut diferite poziţii doctrinare. Predominant numeric între ei erau episcopii conservatori ai estului care se reţineau de a folosii terminologia niceiană în favoarea unor expresii ale tradiţiei Bisericii mult mai familiare. Ei erau uniţi de frica lor comună de sabelianism. Cel mai activ grup al oponenţilor erau „eusebienii," după cum îi numeşte Atanasie, care au rămas fermi susţinători ai lui Origen şi a dogmei sale de subordinaţionism şi care au respins deschis limbajul şi crezul de la Niceia. Lor li s-au alăturat nişte eretici mai extremi care nu şi-au enunţat punctele lor de vedere mai înainte.

După Socrate, după ce episcopii au făcut termenul „de o esenţă" subiectul discuţiilor şi examinaţiei lor, ei şi-au declarat unul altuia război şi acest război „a fost ca o bătălie în timpul nopţii, fiindcă nici o parte nu a înţeles de ce o abuza pe cealaltă." Unii au respins expresia „de o esenţă," pretinzând că cei care o acceptau erau vinovaţi de erezia sabelianismului şi

blasfemiau, negând fiinţa personală a Fiului lui Dumnezeu. Alţii, apărând consubstanţialitatea, considerau că oponenţii lor erau politeişti şi s-au întors de la ei „ca de la păgâni.” Facţiunile anti-niceiene se temeau de sabelianism în aşa măsură că au devenit nepăsători faţă de arianism. Ei au încercat să se apere aruncând anateme care erau formulate în termeni foarte generali şi au încercat să înlocuiască crezul de la Niceia cu o nouă doctrină. Aşa s-a creat ceea ce Socrate numea „o încurcătură de crezuri.”

Ar fi destul să menţionăm trăsăturile primare ale acestor argumente fără să intrăm în nişte puncte mai fine. În primul rând, respingerea deliberată a terminologiei niceiene este aparentă imediat în toate crezurile scrise în această perioadă. În al doilea rând, principalul lor scop a fost de a face clară doctrina distincţiei şi individualităţii ipostaselor diferite. Al doilea crez de la Antiohia (341) a conţinut expresia „trei ipostase,” care a fost calificată de o definiţie mai slabă „prin acord.”

La sfârşitul acestei lupte lungi şi confuze, care a fost complicată de înşelăciune, duplicitate, trădare şi intervenţiile militare ale diferiţilor împăraţi, s-a dovedit că nici un crez cu excepţia celui de la Nicea nu a fost capabil de a exprima şi proteja adevărata credinţă ortodoxă. În acest sens Sfântul Atanasie a numit crezul de la Nicea „expresia adevărului.” El a prezis că dezacordul şi confuzia nu se vor sfârşii până ce anti-niceienii nu îşi vor venii în simţuri şi să spună: „haideţi să ne ridicăm şi să mergem la părinţii noştii şi să le spunem, anatema noastră asupra ereziei ariene şi recunoaştem Sinodul de la Niceia.”

Sfântul Atanasie a văzut clar pericolul care era latent în opoziţia faţă de doctrina de la Niceia. Datorită prevalenţei arianismului care exista în acele timpuri, această opoziţie, în termenii sabelianismului, a fost o ameninţare faţă de Ortodoxie. Celelalte sisteme de teologie mai vechi păreau acum ambigue şi un sistem nou şi sănătos putea fi stabilit numai pe baza doctrinei de la Niceia a „consubstanţialităţii.” Toată structura raţionamentului teologic trebuia reconstruită şi organizată după acest concept.

Creaţia unei noi terminologii

Mai întâi de orice a fost necesar să se prezinte şi să se clarifice premizele şi doctrinele Crezului de la Niceia şi aceasta a fost datoria Sfântului Atanasie. Ceea ce a fost lăsat incomplect de el a fost terminat de marii capadocieni. Munca lor a culminat în crearea unei noi terminologii. Diferenţierea conceptelor de esenţă şi ipostas şi definiţia exactă a atributelor ipostaselor a conferit atât completitudine cât şi flexibilitate doctrinei ortodoxe a Treimii.

În aproximativ anul 360 lupta imprudentă şi prost-considerată împotriva terminologiei de la Niceia a rezultat în reapariţia şi victoria aparentă a arianismului extrem. Simbolul acestei victorii a fost aşa-numita A doua Formulă de la Sirmium din 357, la care Ilarie se referă ca şi la „blasfemia lui Ossius şi Potamie.” Aceasta a fost o încercare îndrăzneaţă de a sfârşii discuţia problemei declarând că s-a decis deja. Scopul acestei „trădări ariene,” care nu a fost inspirată de motive doctrinare sincere ci de consideraţii tactice, a fost de a discredita formulările de la Niceea pe baza faptului că ele nu se aflau în Scripturi, că erau „incomprehensibile oamenilor” şi că în general doctrinele de la Niceia au depăşit măsura înţelegerii şi cunoştinţei umane. Învăţătura catolică a fost limitată la mărturisirea a „două persoane” (nu doi Dumnezei), dintre care Tatăl era mai mare în onoare, demnitate şi dumnezeire prin înseşi numele de Tată, în timp ce Fiul era subordonat Lui dimpreună cu tot peste care Tatăl i-a dăruit stăpânie.

Aeţiu şi Eunomie

Orişicum, această încercare de a pune sub umbră argumentul sub tăcere s-a dovedit a fi lipsită de efect. Curând controversa a izbugnit din nou cu o nouă forţă. Propagarea *„anomoeanismului*" („neasemănarea") a început în 356 în Alexandria, unde Aeţiu a stabilit un cerc de ucenici. Curând el s-a mutat în Antiohia, unde predica sa a fost plină de succes şi a fost susţinută de elevul său Eunomie.

După Sozomen, Aeţiu era „puternic în arta deducţiei şi experimentat în logomahie." „De dimineaţa până seara el şedea la studii," scria Epifanie, „încercând să-l de finească pe Dumnezeu prin intermediul geometriei şi al figurilor." Aeţiu a făcut din dogmatică un joc dialectic şi se lăuda că el „îl cunoştea pe Dumnezeu mai bine decât pe sine însuşi."

Eunomie a dat o definiţie logică dialecticii lui Aeţiu. Principala sa doctrină este că Tatăl este „un Dumnezeu veşnic unic," Care „nu se transformă pe sine dintr-o esenţă în trei ipostasuri" şi „care nu are un partener în Dumnezeirea Sa." Definiţia sa pozitivă primară şi „esenţială" a lui Dumnezeu este că El este fără origini, *ἀγεννησία.* Prin urmare esenţa lui Dumnezeu nu poate fi înzestrată nimănui altcuiva. Generarea „consubstanţială" a Fiului, generarea Sa „din esenţa Tatălui" este imposibilă, din moment ce acest lucru ar implica diviziunea sau frângerea a ceea ce este simplu şi imutabil. Pentru acelaşi motiv este inconceptibilă o treime de ipostase capabilă de a abroga unicitatea şi singularitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, Fiul „este de o altă esenţă" şi „nu este similar" Tatălui fiindcă orice comparaţie sau comparabilitate este incomensurabilă cu unicitatea absolută a Tatălui care este superior a toate. Fiul este o creatură şi nu există mai înainte de originarea Sa.

Pentru Eunomie ideile „generării" şi a „creaţiei" sunt identice. Fiul este distinct de restul creaturilor prin faptul că este creaţia *imediată* a Tatălui, în timp ce restul, inclusiv Duhul Sfânt este creat indirect *prin* Fiul. Prin urmare, Fiul este similar Tatălui cu o „similaritate primară," în acelaşi fel în care o lucrare completă poartă reflecţia artistului. Este chipul sau timbrul energiei şi voinţei Atotputernicului.

Homoiousia şi homoiousianii

Când oponenţii crezului de la Niceia s-au confruntat cu reapariţia arianismului, lipsa de potrivire a judecăţilor lor lipsite de rezoluţie a fost imediat evidentă. Anti-niceienii care au rămas ortodocşi au devenit alarmaţi şi neliniştea lor a fost exprimată mai întâi de tot de mişcarea anumitor *„homoiousiani"* care s-a concentrat în jurul Sfântului Vasile al Ancirei. Învăţătura *homoiousianilor* a fost formulată pentru prima dată la Sinodul de la Ancira în 358 când părinţii au afirmat că ei „voiesc să exprime crezul Bisericii Catolice cât mai deplin posibil" nădăjduind în acelaşi timp să introducă în această explicaţie „ceva propriu lor."

Acest nou element „propriu lor" a fost conceptul frăţietăţii sau unităţii prin relaţie, *γνησία,* a Fiului Unului Născut şi a Tatălui. Aceasta a fost o formă mai blajină de consubstanţialitate. Principalul interes al Părinţilor din Ancira a fost de a nu accentua separarea şi distincţia persoanelor ci de a face clară comunul şi unitatea lor. Prin accentuarea tainei Filiaţiunii, Sfântul Vasile al Ancirei (care a fost aparent singurul autor al „Epistolei" doctrinare a sinodului) a distins între „energia generatoare" a Tatălui de „energia Sa creatoare." În actul generării nu numai voinţa şi puterea Tatălui sunt descoperite, ci şi „esenţa" Sa este manifestată. Ceea ce este esenţial în generare este *asemănarea prin esenţă*.

Sfântul Vasile al Ancirei a încercat să definească concepţia de „ipostas” şi individualitatea persoanelor divine. El scrie că este necesar să considerăm Fiul „ca şi un „ipostas” independent, diferit de Tatăl.” După cum a explicat el mai târziu, în folosirea cuvântului „ipostas,” la fel de bine ca şi cuvântul „persoană,” teologii *homoiousieni* „proprietăţile existente actuale independent şi actual” ale Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt şi făcând astfel să evite modalismul sabelianist. Deşi nu au fost întotdeauna precişi, ei au încercat să menţină o distincţie între conceptele de „esenţă” şi „ipostas” care au fost înţelese ca şi existenţe individuale ale unei esenţe. „Individualitatea” celei de a doua persoane este filiaţia Sa şi generarea Sa de la Tatăl. Unitatea persoanelor a fost desemnată prin termenul comun de „duh.” Acest sistem teologic pe de-a întregul a fost o respingere plină de succes a arianismului, deşi *homoiousianii* i-au slăbit impactul prin anatemele lor împotriva termenului de „consubstanţialitate,” care în înţelegerea lor implica identitatea Tatălui şi a Fiului.

Sinoadele de la Sirmium şi Ancira

Anomoeanii şi susţinătorii doctrinei *homoiousiene* (A Treia Formulă de la Sirmium în 358) au primit-o cu ostilitate şi opoziţie. *Homoiousienii* au fost forţaţi să înlocuiască expresia „de aceiaşi esenţă,” *ὁμοιούσιος,* cu ambiguul „ca orişice,” *ὁμοις κατα πάντα.* Deşi a semnat aşa numitul „Crez datat,” Sfântul Vasile al Ancirei a insistat pe specificarea a ceea ce el a înţeles „ca în totul”: „adică, nu prin dorinţă, ci prin ipostas şi esenţă.” El i-a anatematizat pe toţi cei care au redus această asemănare „la un singur lucru.” Acest „Crez datat” (a Patra Formulă de al Sirmium din 359) a fost mai mult o repetiţie a afirmaţilor doctrinare de mai înainte, dar a conţinut de asemenea o interdicţie particulară împotriva folosirii termenului de „esenţă” în definirea lui Dumnezeu. Autorii crezului s-au justificat pretinzând că această explicaţie nu se găsea în Scripturi şi putea duce la greşeli între credincioşi. Mai târziu la Sinodul de la Constantinopol din 361, prin explicativul *κατα πάντα,* «în totul», a fost omis din noul crez şi generarea Fiului care a fost declarată inaccesibilă înţelegerii umane. Interdicţia asupra termenului *ousia* a fost reperată şi s-a adăugat o nouă interdicţie împotriva termenului *ipostas.* Astfel, din mărturia grupurilor neortodoxe am aflat că cei care au fost ortodocşi au deviat de la formulele *homoiousiene.* Aceasta a fost opinia susţinătorilor Crezului de la Niceia.

Sfântul Ilarie de Poitiers, care a fost exilat în est pentru rolul său în lupta împotriva arianismului în Galia, a văzut în sinodul de la Ancira şi în doctrina *homoiousiană* o lumină în întuneric şi o rază de nădejde. În interpretarea sa, „asemenea esenţei” a însemnat acelaşi ca şi termenul niceian „de o esenţă,” adică unitatea naturii dar nu a persoanei. În scrierile sale despre sinoade, Sfântul Atanasie a admis că „nu este necesar să tratăm oameni ca Vasile (al Ancirei) ca şi duşmani. Ei ar trebui consideraţi fraţi care diferă de noi doar printr-un cuvânt dar care gândesc ca şi noi.” Deşi prin sine conceptul „ca şi esenţa” este vag şi nepotrivit, atunci când este calificat prin afirmaţia generării „din esenţă,” este egal cu „consubstanţialitatea” în înţelesul niceian. Expresia „asemenea în toate” se găseşte în scrierile lui Alexandru şi chiar Atanasie a folosit-o mai înainte pentru a elucida „consubstanţialitatea:”

Sinodul de la Alexandria (362)

Termenul „asemenea esenţei” a fost folosit în ciuda faptului că pentru un procedeu filologic era ciudat căci după cum a demonstrat Aristotel, „asemănarea” se referă la „calităţi”

sau proprietăţi ale obiectelor, nu la „esenţa” lor. În tratarea unităţii esenţei este necesar să vorbim despre identitate şi nu despre asemănare. Acest lucru a fost evidenţiat de Atanasie. Aici înţelesul „asemenea esenţei” se lega de „o esenţă” care stă în calea unei cunoaşteri. În primul caz, este separarea elementelor comparate cu cea care este accentuată. După Sinodul de la Alexandria din 362, care a fost prezidat de Sfântul Atanasie, s-a ridicat din nou problema cu privire la înţelesul conceptelor de *esenţă* şi *ipostas*. După o controversă aprinsă s-a recunoscut că acelaşi adevăr ortodox este profesat de cei care vorbesc despre „un ipostas” în înţelesul unei „singure esenţe” şi a „identităţii de natură” şi de cei care învaţă „trei ipostase” cu „un principiu ultim,” cu scopul de a exprima cunoaşterea Treimii „nu numai după nume, ci ca existând cu adevărat şi îndurând toate.”

După Sinodul alexandrin expresiile „de o esenţă” şi „din esenţa Tatălui” au intrat în folosinţele teologice ale multor Biserici estice: exemplu Laodiceia, Antiohia, Capadocia. În acelaşi timp, distincţia conceptelor şi termenilor *ousia* şi *ipostas* au fost afirmate ca şi ceva individual şi ca şi ceva general. Împlinirile istorice şi doctrinare a marilor capadocieni constau în justificarea şi propagarea lor a noii folosinţe. Ei au fost „treimea care au mărit Treimea.” Formula „o esenţă şi trei ipostase, *μία ούσια, τρές ύποστάσεις* a fost folosită de Biserică din vremea lor.

Neaşteptat, prin mult timp şi muncă a trebuit să se dovedească vestului validitatea acestei formule şi identitatea ei cu expresia onorată de vestici *tres persoanae.* În cuvintele Sfântului Grigorie Teologul, „din cauza sărăciei limbajului lor şi a lipsei de desemnaţii, occidentalii nu pot distinge între esenţă şi ipostas.” Ambele au fost exprimate în latină ca şi *substantia.* În mărturisirea celor trei ipostase se pare că occidentalii au detectat triteismul sau o recunoaştere a trei substanţe sau trei dumnezei.

Lipsa de terminologie a limbilor clasice pentru taina fiinţei personale

Pentru estici şi chiar pentru sfântul Vasile cel Mare formularea celor „trei persoane” a rămas o ambiguitate periculoasă, în latină şi greacă. *Lumea clasică nu cunoştea taina fiinţei personale* şi în limbile clasice nu exista un cuvânt care să desemneze exact personalitatea individuală. Grecescul *πρόσοπον* însemna mai mult mască decât persoană şi mai mult a fost strâns legat de sabelianism. Prin urmare, Sfântul Vasile a considerat că este nepotrivit şi periculos să vorbim despre „trei persoane” şi nu despre „trei ipostase:” „Persoană” era mult prea slab, la fel cum era şi latinul *persona.*

În jurul anului 370 Ieronim a fost suspectat în Antiohia că refuză să mărturisească „trei ipostase.” El a evitat noul termen de „trei substanţe” şi a mărturisit în loc o substanţă şi trei *persoane*. Numai după munca Sfântului Grigorie Teologul care a identificat conceptele ipostaselor şi a persoanei şi după al Doilea Sinod Ecumenic s-a ajuns în cele din urmă la o înţelegere despre terminologia teologică între est şi vest. În secolul al cincilea Augustin a obiectat teologiei capadociene şi a căutat noi căi.

Mişcarea teologică din secolul al patrulea a avut un caracter hristologic. Centrul gândirii Bisericii a fost chipul dual al lui Hristos ca şi Dumnezeu-om şi Cuvânt întrupat. Consubstanţialitatea Fiului-Cuvântul cu Tatăl a însemnat completitudinea naturii dumnezeieşti în Hristos, care a fost necesară pentru înţelegerea Întrupării ca şi bază pentru mântuirea omului. Corelarea acestor dogme a fost dezvoltată clar şi deplin în sistemul teologic al Sfântului Atanasie. Negarea consubstanţialităţii ar invalida Răscumpărarea care se bazează pe adevărata unire între creaţie şi Dumnezeu. Din acest punct de vedere a fost

respinsă sau negată doctrina pnevmatomahilor care respingeau şi negau consubstanţialitatea şi dumnezeirea Duhului Sfânt, din moment ce Duhul este principiul şi puterea care îndumnezeieşte şi sfinţeşte creaţia, sfinţirea care nu ar conta de loc dacă El nu ar fi cu adevărat Dumnezeu. De asemenea şi această mişcare şi-a avut sursa în arianism.

Doctrina Duhului Sfânt a devenit subiect de dezbatere în anul 350. Această dogmă a fost pentru prima dată examinată în lucrările Sfântului Atanasie şi mai târziu în rezoluţiile sinodului de la Alexandria din 362. A fost evidenţiat în întregime în scrierile capadocienilor, în special de Sfântul Grigorie Teologul. Elaborarea doctrinei Dumnezeirii Cuvântului a făcut o înţelegere clară indispensabilă a semnificaţiei Întrupării, problema manierei în care umanul şi dumnezeiescul erau unite în Hristos nu a fost ridicată imediat. Această dogmă nu a fost dezvoltată până la Crezul de la Calcedon în 451 şi au mai fost necesare încă două secole de activitate teologică până a fost complet acceptată.

Apolinarie al Laodiceii

Dezbaterea hristologică a început în secolul al patrulea în legătură cu doctrina eretică a lui Apolinarie al Laodiceii. Dintre „nenumăratele" lucrări ale lui Apolinarie au fost păstrate numai câteva. Între acestea sunt o serie de fragmente şi citate care au fost luate din scrieri care îl denunţau şi câteva din compoziţiile lui au supravieţuit sub numele lui Grigorie Taumaturgul şi papa Iulian.

În primii ani ai activităţii sale Apolinarie a fost un apărător zelos al rezoluţilor de la Niceia. Chiar înainte de 362 el a început să exprime propriile puncte de vedere hristologice, aparent cu scopul de a contracara învăţătura lui Diodor al Tarsului care în acel moment era liderul şcolii din Antiohia. Apolinarie a încercat să definească condiţiile în care Cuvântul întrupat putea fi recunoscut ca şi o unire completă a naturilor dumnezeieşti şi a celei umane în persoana lui Hristos. Din moment ce el nu a făcut o distincţie între „natură" şi „ipostas," Apolinarie a văzut în Hristos nu numai o singură persoană şi ipostas ci şi o singură natură. „Dumnezeu şi natura au alcătuit o singură natură, complexă şi compozită." Pentru Apolinarie, unitatea persoanei este posibilă numai în conjuncţie cu unitatea naturii. O „unitate completă" nu poate fi formată „din două entităţi complete."

Dacă Dumnezeu a fost unit cu un om complet care consistă dintr-un duh şi un intelect, suflet şi trup atunci s-ar forma o dualitate ireconciliabilă. În concepţia lui Apolinarie, dacă Cuvântul a primit intelect uman, care are proprietăţile libertăţii şi a determinării de sine, atunci nu ar avea loc nici o adevărată unire, căci ar rămâne două puncte de centru, două principii ultime. Răscumpărarea, care este ţelul Întrupării, nu ar fi împlinită fiindcă ar fi vorba de un om care a murit şi nu de Dumnezeu ca om. Mai mult, un intelect uman, în menţinerea propriei libertăţi şi a direcţiei de sine, nu ar fi capabili să depăşească păcatul din suflet. Acest lucru este posibil numai în cazul Intelectului lui Dumnezeu.

Cu aceasta în minte, Apolinarie a negat prezenţa triadei complete a calităţilor umane în Cuvântul Întrupat. El a afirmat că Hristos nu şi-a asumat „intelect" uman, ci că acesta a fost înlocuit de Cuvântul, care a fost unit cu un trup animat. Hristos a devenit carne dar nu a devenit om. Apolinarie a susţinut că trupul animat al lui Hristos a „coexistat" şi indivizibil „a crescut împreună" cu Cuvântul, care a devenit principul de acţiune în el şi astfel şi-a asumat noua manieră de existenţă „în unitatea unei naturi dumnezeieşti complexe întrupate," *μία φύσις τού θεού λόγου σεσαρκωμένη.*

Apolinarie a avut mulţi ucenici şi lupta împotriva învăţăturilor sale au început la Sinodul alexandrin din 362. În jurul anului 370 un tratat de două volume împotriva lui Apolinarie a fost scris de un autor necunoscut şi inclus între scrierile Sfântul Atanasie. În acelaşi timp Apolinarie a fost denunţat de Sfântul Vasile şi după o serie de condamnări de diferite Sinoade Bisericeşti, apolonarianismul a fost respins oficial la al Doilea Sinod Ecumenic. Cu scopul de al opune, părinţii secolului patru, în special Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Grigorie Teologul au dezvoltat doctrina ortodoxă a unităţii celor două naturi într-un ipostas. Este completitudinea naturii umane din Hristos cea care face posibilă mântuirea. Hristos este „unul din doi."

Toate acestea au pregătit calea către Crezul de la Calcedon. *Din nou principala problemă a fost terminologia* Conceptele de „natură," „persoană" şi „ipostas" au trebuit să fie distinse şi „natura uniunii lui Dumnezeu şi a omului" au trebuit să fie definite precis. În secolul al patrulea această lucrare teologică a fost numai la început. În acelaşi în Antiohia o poziţie extremă a fost dezvoltată în opoziţie cu apolonarianismul de Diodor al Tarsului şi Teodor de Mopsuestia, care au fost mai târziu priviţi ca şi precursori ai nestorianismului.

Importanţa interesului pentru terminologie

Aceste dispute teologice au dezvoltat conştiinţa credincioşilor şi au făcut-o puternică. Tradiţia apostolică a fost elaborată şi recunoscută ca şi cea mai înaltă formă de înţelepciune şi filosofie, ca şi modelul adevărului şi al adevărului raţiunii. Prin speculaţie şi asimilaţia experienţei, modurile de gândire au fost transformate şi s-a dezvoltat un nou sistem de concepte. Părinţii Bisericii au avut motive întemeiate ca să acorde atâta atenţie *problemelor terminologiei.* Ei au încercat să stabilească cuvinte adecvate concepţiilor lor despre Dumnezeu şi care vor exprima precis şi astfel vor proteja adevărurile credinţelor lor. *Interesul lor pentru terminologie nu a fost excesiv. Un cuvânt dă o formă externă unui gând şi oi precizie verbală este necesară pentru expresia deplină a concepţiei intelectuale.* Teologii patristici au încercat să îşi formuleze crezurile lor cu claritate fiindcă ei au nădăjduit să stabilească tradiţiile vii ale Bisericii exprimându-le într-un sistem versatil de teologie. Această datorie nu a fost împlinită cu uşurinţă şi speculaţia teologică în epoca patristică s-a dezvoltat în multe direcţii diferite. Toate au coincis în principiile lor de bază şi toate au fost unite de experienţa comună a Bisericii. „Aceasta este taina Bisericii aceasta este tradiţia Părinţilor."

CAPITOLUL DOI

SF. ATANASIE AL ALEXANDRIEI

I

VIAŢA

Sfântul Atanasie a fost născut într-o familie creştină greacă din Alexandria la sfârşitul secolului al treilea, probabil în anul 295. În timpul tinereţii a fost martorul persecuţiilor care au avut loc sub Diocleţian. În cuvintele Sfântului Grigorie Teologul el a petrecut „puţin timp" în dobândirea unei educaţii generale sau în studiul ştiinţelor seculare dar ştia filosofia clasică şi în special neoplatonismul. Şi-a centrat majoritatea timpului pe studiul Scripturii, pe care o cunoştea extrem de bine. Este posibil să fi studiat la Şcoala Catehetică din Alexandria. Sfântul Atanasie a fost observat de Alexandru, episcopul de Alexandria, când încă era foarte tânăr. El a trăit în casa lui Alexandru şi a fost instruit în gramatică şi retorică sub conducerea lui. Sf. Atanasie a fost numit diacon şi a devenit secretarul episcopului nu cu mult înainte de începutul controversei ariene. El l-a însoţit pe Alexandru la Niceia unde „s-a ridicat cu putere împotriva impietăţii ariene." Alexandru a murit imediat după sinod. Aparent l-a desemnat pe Sfântul Atanasie ca şi succesorul lui. La sinodul alexandrin din 339 s-a afirmat că „toată mulţimea locuitorilor, toţi cei care au aparţinut Bisericii catolice s-au adunat împreună şi unanim, ca un singur trup şi au cerut pe Atanasie ca episcop al Bisericii. Pretutindeni în ţară s-au făcut rugăciuni lui Hristos multe zile şi nopţi pentru acest scop." În 328 Sf. Atanasie a fost hirotonit episcop al Alexandriei de un mare număr de prelaţi.

Sfântul Atanasie a fost persecutat tot timpul administraţiei sale. El şi-a petrecut mai mult de 15 din cei 47 de ani ca episcop în exil şi izgonire. Arienii şi meletienii au răspuns întronării sale cu ostilitate şi calomnie şi eusebienii au văzut în el principalul obstacol în încercările lor de compromis. Atanasie s-a dezvinovăţit de toate acuzaţiile aduse împotriva lui la Sinodul din Tira în 335 dar duşmanii lui au reuşit să îl convingă pe Constantin că el a fost responsabil pentru disensiune. Împăratul i-a ordonat lui Atanasie să părăsească Egiptul pentru Occident şi l- trimis în Trier cu cinste şi iubire. În timpul scurtei sale şederi el a exercitat o mare influenţă asupra cercurilor eclesiastice şi a fost multă vreme pomenit cu cinste. După moartea lui Constantin în 337 Atanasie şi alţi exilaţi au primit permisie să se întoarcă înapoi unde a fost primit cu bucurie populară.

Orişicum, intriga împotriva lui Atanasie s-a rezumat imediat. Eusebiu l-a acuzat că s-a întors pe scaunul său ilegal, din moment ce depoziţia lui l-a sinodul din Tira nu a fost răsturnată de un nou sinod. Un presbiter arian Pistus, care a fost hirotonit de Secundus de

Ptolemaida, de asemenea un arian, a fost trimis să îi i-a locul, dar a fost anatematizat de episcopii egipteni.

În ciuda apărării unanime care a fost primită la Sinodul din Alexandria în 339, la sinodul din Antiohia în 340 a fost depus din nou şi a fost instalat un capadocian numit Grigorie în scaunul alexandrin. Grigorie şi susţinătorii lui armaţi s-au grăbit în Alexandria şi au pus stăpânie peste biserici după multă vărsare de sânge. Atanasie a considerat că este bine să părăsească Egiptul şi a plecat în Roma, unde un sinod l-a scutit de acuzaţiile împotriva lui şi l-a primit în comunitate. Papa Iulius a mijlocit de partea sa. Susţinătorii romani ai monahismului, care erau atraşi de renumele anahoreţilor egipteni, s-au adunat în jurul lui Atanasie. În 343 a participat la Sinodul de la Sardica. În 354 Constanţius l-a invitat să vină înapoi în Egipt şi în 346 Atanasie s-a întors în Alexandria.

Controversa arianã a izbugnit din nou în mijlocul anului 350 şi Sfântul Atanasie a fost depus la sinoadele din Arles (353) şi Milano (355). La începutul lui 356 a fost trimis în Alexandria un comandant militar sirian cu ordine de a-l sechestra pe Atanasie, dar Atanasie s-a dus să se ascundă şi s-a retras în deşert. Scaunul Alexandriei a fost uzurpat de un nou episcop, George care i-a supus pe ortodocşi unor persecuţii crude. Alexandria a devenit temporar centrul arianismului şi în aceste vremuri şi-au început predica Aeţiu şi Eunomie.

În acest timp Atanasie s-a ascuns în deşert în singurătate deplină. În acest timp a scris şi a circulat cea mai importantă lucrare a sa de denunţare şi apologie. Duşmanii săi au continuat să-l caute, dar nu a fost găsit. Atanasie nu a fost capabil să se întoarcă din exilul său numai în timpul domniei lui Iulian, dar din nou pentru scurt timp. În timpul celor câteva luni de şedere în Alexandria a reuşit să convoace şi să conducă un sinod mare în 362 care a făcut definiţii de doctrină importante.

La sfârşitul lui 362 Atanasie a fost exilat din nou. A mers în Egiptul de sus şi a stat aici până la moartea lui Iulian. După o întâlnire preliminară în Antiohia cu noul împărat, Jovian, Atanasie s-a întors în Alexandria în 364. A trebuit să plece din nou în 365 când Valens a ordonat exilarea tuturor celor care au fost exilaţi sub Constantin şi s-a întors sub Iulian. În patru luni acest ordin a fost revocat de cererea populară şi Atanasie şi-a petrecut restul zilelor în Alexandria, ocupat cu afaceri literare şi pastorale. A murit pe 2-3 mai 373, hirotonind pe succesorul său, episcopul Petru, cu puţin înainte de moartea sa.

II

LUCRĂRI

Oratio contra Gentes şi *Oratio de Incarnatione*

Numai două din lucrările apologetice ale lui Atanasie datează din primii ani ai vieţii lui: *Oratio contra gentes* [*Discurs împotriva păgânilor* (*λόγος κατά έλλήνων*)] şi *Oratio de Incarnatione Verbi* [*Discurs despre Întruparea Cuvântului* (*λόγος περί τής ένανθρωπήσεως*)]. Au fost scrise probabil în 317-319. În aceste două lucrări nu este nici o urmă de controversa arianã sau de teologia niceiană. Ele sunt legate de tema şi conţinutul şi Ieronim le-a unit sub titlul comun de *Adversum gentes duo libri* [*Două cărţi împotriva păgânilor*]. Primul discurs sau oraţie demonstrează falsitatea păgânismului şi subliniază calea de urcuş la adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu şi a Cuvântului prin introspecţie şi prin contemplarea lumii externe în frumuseţea şi armonia ei. În acest discurs anumite elemente de elenism şi

neoplatonism sunt foarte puternice, în special în criticismul idolatriei şi în descrierea căderii şi a reîntoarcerii sufletului.

Al doilea discurs sau oraţie are de a face cu adevărul şi semnificaţia Întrupării. Atanasie demonstrează că este o împlinire a profeţiilor şi că marchează renaşterea morală care a avut loc în lumea creştină. El îşi încheia argumentul său cu referinţe la Scripturi, care a fost aşezată de Dumnezeu prin oameni înţelepţi şi sfinţi. El adaugă „că fără o minte curată şi fără să imite vieţile sfinţilor, nici un om nu poate înţelege aceste cuvinte sfinte."

Lucrările exegetice pierdute

Multe din lucrările exegetice ale lui Atanasie au fost cunoscute în antichitate dar numai fragmente din interpretarea sa la *Psalmi* şi la *Evangheliile de la Matei* şi *Luca,* care au fost păstrate în *catene,* au supravieţuit până în vremurile noastre. Comentariul său are un caracter alexandrin şi tratează mai întâi de orice probleme morale. În a sa *Epistula ad Marcellinum de Interpretatione Psalmorum* [*Scrisoarea către Marcellinus despre Interpretarea Psalmilor*] Atanasie exprimă punctul său de vedere general al Vechiului Testament. A fost scrisă despre un Duh şi a fost scrisă despre Mântuitorul. *Psalmii* au un har primar şi particular fiindcă legea şi profeţii sunt combinate în ei. În acelaşi timp, ei au fost scrişi despre fiecare din noi, ca şi exemplu spre edificarea noastră.

Orationes contra Arianos

Atanasie şi-a făcut teologia sa ca şi o polemică în lupta împotriva arianismului. Marea majoritate a lucrărilor sale polemice şi dogmatice au fost scrise în al treilea exil al său (356-362). Cele mai importante sunt cele *Trei discursuri împotriva arienilor* [*Orationes contra arianos*]. Un al patrulea este frecvent adăugat la acestea dar nu a fost probabil scris de Atanasie.

Primul discurs sau oraţie respinge argumentele exegetice şi raţionale ale arienilor. Aici Atanasie citează şi analizează o serie de fragmente din *Thalia* [*Banchetul*] a lui Arie. El apără definiţia credinţei Sinodului de la Niceia (325) că Fiul este veşnic, necreat (*ἀγέννητος*) şi de aceiaşi esenţă dumnezeiască cu Tatăl. Al doilea discurs are de a face cel mai mult cu interpretarea la *Proverbe* 8; 22, textul folosit de arieni ca una din principalele lor dovezi pentru natura creată a Fiului-Înţelepciunii („El m-a creat la începutul lucrărilor Lui"). Atât în discursul al doilea şi al treilea el analizează alte texte scripturistice folosite de arieni pentru a respinge exegeza ariană – *Evrei* 3: 2; *Fapte* 2: 36; *Matei* 26: 39; 28: 18; *Ioan* 3: 35; 12: 27; *Marcu* 13: 32 şi *Luca* 2: 52. A treia oraţie explică consubstanţialitatea lui Dumnezeu şi de asemenea pasajele din Scriptură care par să micşoreze dumnezeirea lui Hristos.

Epistulae IV ad Serapionem, Episcopum Thmuitanum

În acest timp Atanasie a scris *Epistulae IV ad Seraphionem episcopum Thmuitanum* [*Patru scrisori către Serapion, Episcop de Thmuis*] despre dumnezeirea şi consubstanţialitatea Duhului Sfânt. Aceste patru scrisori cuprind o lucrare integrală. Nu numai că se adresează aceleiaşi persoane dar tratează acelaşi subiect – Duhul Sfânt. Serapion i-a scris lui Atanasie despre „anumite persoane, care, deşi i-au părăsit pe arieni din cauza blasfemiei lor împotriva Fiului lui Dumnezeu, i se opun Duhului Sfânt; ei pretind că Duhul

Sfânt nu este numai o creatură ci de fapt unul din Duhurile slujitoare; că Duhul Sfânt diferă de îngeri numai în grad." [I, I]. Atanasie a numit acest grup „tropicişti" (*τροπικοί*) fiindcă au folosit o exegeză tropică sau metaforică pentru a explica textele Scripturistice nu în conformitate cu doctrina lor. În aceste scrisori Atanasie accentuiază că cunoaşterea noastră a Duhului este derivată din Fiul. Teologia sa cu privire la Duhul Sfânt este exprimată foarte clar în aceste scrisori importante.

Scrieri dogmatice

O oraţie despre cuvintele: „totul mi-a fost dat mie de Tatăl Meu" se poate dovedii foarte bine a fi autentică şi a fost scrisă în prima parte a vieţii sale. Autenticitatea lucrărilor *De Trinitate Libri XII* şi *De Spiritu Sancto* (care au supravieţuit numai într-o traducere latină) este destul de reprobabilă. Ambele lucrări împotriva arienilor şi lucrarea împotriva lui Apolinarie despre apariţia lui Dumnezeu în carne sunt dubioase. Câteva din scrisorile sale, inclusiv cea către Epictetus al Corintului [*Epistula ad Epictetum episcopum et confessionem*] şi cea către Maxim Filosoful [*Epistula ad Maximum philosophum*] au un conţinut dogmatic şi tratează în special hristologia.

Atanasie a fost încă o dată obligat de mai multe ori să se apere împotriva bârfelor. A scris trei lucrări apologetice să se justifice: *Apologia contra Arianos* [*Apologie împotriva arienilor*], care include toate documentele care se leagă de cazul său din primele două exiluri [*Apologie către împăratul Contsanţius*] (scrisă probabil în 357) şi *Apologia pro fuga sua* [*Apologie pentru fuga sa*] (scrisă probabil în 357) pe care Atanasie a adresat-o întregii Biserici şi a rămas una dintre cele mai celebre lucrări ale sale.

Lucrările istorice şi polemice ale lui Atanasie au fost şi ele intenţionate ca şi apologii. *Historia Arianorum ad monachos* [*Istoria arienilor pentru călugări*] a fost scrisă probabil în 385 la invitaţia monahilor la care a găsit refugiu. În lucrarea sa el îl atacă pe Împăratul Constanţius ca şi precursor al lui Antihrist, ca şi patron al ereziei şi ca duşman al lui Hristos. Orişicum, în *Apologia ad Contsantium imperatorem* Atanasie a folosit cel mai definit limbaj către împăratul. *Epistula de decretis Nicaenae synodi* [*Scrisoare cu privire la decretele Sinodului de la Niceia*] a fost scrisă probabil în jurul anului 350-351 şi este o apărare a definiţiei niceiene. *Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis* a fost scrisă în toamna anului 359 şi constituie un raport şi o analiză extensivă. *Epistula de sententia Dionysii episcopi Alexandrini* [*Scrisoare cu privire la opiniile lui Dionisie, Episcop de Alexandria*] este autentică, ar putea exista o problemă cu privire dacă a fost o adăugare mai târzie a lucrării sale despre *Decretele Sinodului de la Niceia,* dar ceea ce este luat autentic de la Atanasie nu este chestionat serios. Acestora mai pot fi adăugate şi epistolele enciclice de la sinoadele alexandrine: *Tomus ad Antiochenos* [*Tom către popoarele Antiohiei*]; *Epistula ad Afros episcopos* [*Scrisoare către episcopii africani*] şi altele.

Viaţa Sfântului Antonie

Contemporanii sunt unanimi în atribuirea *Vieţii Sfântului Antonie* părintelui monahismului, lui Atanasie. În timpul vieţii lui Atanasie a fost tradusă în latină de Evagrie, un diacon şi mai târziu episcop al Antiohiei, probabil 371 sau 382, dar în orice caz mai înainte de 383 care a fost anul morţii tânărului Inocent, căruia i-a fost dedicată traducerea. Îndoieli

despre atribuirea *Vieţii* lui Atanasie, care au existat din vremea Centuariatorilor de Magdeburg, nu au nici o întemeiere.

Vita a fost scrisă imediat după moartea lui Antonie (356), în timpul „invaziei ariene” care l-a forţat pe Atanasie să părăsească Alexandria şi să se refugieze în deşertul îndepărtat. A fost scrisă pentru „fraţii noştri dintr-un alt pământ,” într-o ţară în care monahismul a început să apară numai recent. Atanasie a văzut în Sfântul Antonie „un vrednic model de ascetism.” *Viaţa Sfântului Antonie* a avut mare influenţă asupra dezvoltării literaturii aghiografice şi în special în lucrarea lui Ieronim *Viaţa lui Pavel al Tebei.* Recent a fost publicată o adaptare siriacă a *Vieţii lui Antonie.*

Ad Amunem, Ad Dracotium şi De virginitate

Lucrarea lui Atanasie *Epistula ad Amunem monachum* [*Scrisoare către monahul Amun*] (scrisă înainte de 354 sau 355) au fost intenţionate să îi instruiască în practica disciplinei ascetice. Autenticitatea lucrării *De virginitate* [*Despre feciorie*] este foarte îndoielnică, în ciuda mărturiei lui Ieronim din *De viris illustribus,* 87. Orişicum, există un tratat *De virginitate* care poate fi recunoscut ca genuin; un fragment siriac substanţial a fost editat şi textul complet există în armeană.

Scrisorile pascale

Un loc special în lucrările lui Atanasie este ocupat de scrisorile lui pascale – *ἐπιστολαί ἑορταστικαι.* Au fost păstrate numai fragmente nesemnificative ale grecii originale, dar o colecţie largă a supravieţuit în traducerea siriacă. Aceste scrisori sunt importante pentru cronologia şi istoria epocii. Un fragment din scrisoarea a treizecişinoua (367) conţine o listă de cărţi canonice ale sfintei Scripturi. Aceasta este suplimentată de o oistă de cărţi care nu au fost incluse în canon dar care părinţii nu le-au condamnat spre citire de către credincioşi : *Înţelepciunea lui Solomon, Înţelepciune alui Iisus fiul lui Sirah; Iudita ; Tobit* (Antonie a omis cratea *Macabeilor*) ; aşa numita «Doctrină a Apostolilor» sau *Didahia* şi *Păstorul.* Acum este pentru prima dată când un număr de 27 de cărţi ale Noului Testament au fost enumerate ca un întreg singur.

III
GÂNDIREA

Doctrina răscumpărării

Teologia lui Atanasie este bazată pe figura istorică a lui Hristos, Dumnezeul-om şi Mântuitorul. Problema trinitară a generării şi consubstanţialităţii Fiului lui Dumnezeu este pentru el mai întâi de orice o problemă hristologică şi soteriologică. El este interesat nu numai de speculaţie, ci de experienţa religioasă vie. Realitatea mântuirii este dovada lui Atanasie a Dumnezeirii şi consubstanţialităţii Cuvântului Întrupat, căci numai întruparea Unuia-născut aduce mântuire. El vede semnificaţia mântuirii în faptul că o natură umană creată este unită (sau mai bine spus, reunită) cu Dumnezeu. Acest lucru este posibil numai dacă cu adevărat este Dumnezeu cel care i-a carne şi devine om. Mântuirea este

„îndumnezeire,” *θέωσις.* În acest sens Sfântul Atanasie urmează învăţătura Sfântului Irineu şi tradiţia Bisericii din Asia Minor.

Creaţia şi existenţa creată

În teologia lui Atanasie există o opoziţie absolută între Dumnezeu şi creaţie. „Tot ceea ce este creat nu este deloc *asemenea* cu Creatorul,” fiindcă lucrurile create iasă din cea ce nu există şi nu pot avea nici o similaritate cu ceea ce are o fiinţă independentă. Creată din nimic, creaţia există deasupra abisului nimicului şi este gata să cadă înapoi. Lumea creată este generată şi are o origine şi prin urmare natura ei „fluctuează şi este subiectul disoluţiei,” din moment ce nu are nici o susţinere sau temelie pentru existentă fără sine. Adevărata fiinţă aparţine numai lui Dumnezeu şi El este mai întâi de orice Fiinţă şi Existenţă fiindcă El nu a fost creat ci este veşnic. Totuşi, creaţia există şi la origine a primit nu numai fiinţă ci şi stabilitate şi armonie. Acest lucru este posibil prin participare la Cuvânt, Care este prezent în lume. Creaţia, iluminată de dominaţie, lucrează, şi ordinea Cuvântului, poate obţine fiinţa stabilă prin „participarea Cuvântului, care există cu adevărat de la Tatăl.”

Cuvântul lui Dumnezeu ca Putere şi Înţelepciune a divinităţii este sursa, constructorul şi gardianul lumii. Dumnezeu în bunătatea Sa nu lasă creaţia „să fie capturată sau înrobită de propria natură,” dar unul şi singurul Cuvânt al Tatălui se pogoară în univers şi îşi răspândeşte puterea. El ilumineză toate lucrurile vizibile şi invizibile. El susţine şi întăreşte totul în Sine şi dă viaţă şi păstrează fiecare lucru individual şi toate lucrurile ca şi un întreg. Cuvântul este sursa ordinii şi unităţii lumii. Pretutindeni în lume există simetrie şi proporţie, combinaţia armonioasă a un or lucruri opuse. Dumnezeu este revelat în această unitate şi armonie: „nimeni nu îndrăzneşte să spună că invizibilitatea lui Dumnezeu ne este dăunătoare sau că este complet imposibil pentru noi să îl cunoaştem pe Dumnezeu. Din contră, El a adus o astfel de ordine în creaţia Sa, încât deşi este invizibil prin esenţă, este cognoscibil prin lucrările Sale.”

Dumnezeul revelaţiei este Cuvântul. „Căci Cuvântul este răspândit pretutindeni, atât sus cât şi jos, în adâncuri şi în toate direcţiile: deasupra în creaţie, jos în Întrupare, în adâncurile iadului şi pretutindeni în lume. Totul este plin de cunoaşterea lui Dumnezeu.” „Timbrul şi asemănarea” Cuvântului divin şi a Înţelepciunii au fost puse pe toată creaţia şi pe fiecare creatură individuală din lume şi acest lucru păstrează lumea intactă faţă de decădere şi dezintegrare. Aici ideile lui Atanasie par a fi similare învăţăturii lui Plotin despre ordonarea materiei de Intelect, dar există o distincţie evidentă între ele. După Plotin, Intelectul se întipăreşte pe o materie necalificată şi rămâne în ea. Pentru Atanasie, originarea şi existenţa creaţiei se bazează pe prezenţa Cuvântului în ea. El respinge conceptul stoic de cuvinte „seminale,” *λόγοι σπερματικοί.* Sursa ordinii în lume este Cuvântul Tatălui.

Pentru Atanasie apariţia lumii şi imprimarea ei de Cuvântul nu sunt separate în timp. El vrea să accentueze dualitatea creaţiei, care îşi are propria natură creată şi fluctuantă şi care de asemenea poartă păstrarea timbrului Cuvântului, prin care există. Astfel, creaţia are „natură” şi „har.” Sistemul lui Atanasie este construit pe distincţia şi opoziţia acestor două elemente. El şi-a dezvoltată învăţătura despre Înţelepciunea suverană şi creativă ca şi Cuvânt înainte de controversa ariană. Lucrarea sa este o continuare a tradiţiei pro-niceine dar cosmologia lui rămâne complet liberă de subordinaţionism. „Coexistând cu Tatăl ca Înţelepciune şi privind la El ca şi Cuvânt,” Fiul lui Dumnezeu „creează, aduce în fiinţă şi ordonează universul şi ca şi puterea Tatălui menţine toată creaţia în fiinţa ei… Ca şi Fiu

adevărat , născut din Cel Bun, El este Puterea Tatălui, Înţelepciunea şi Cuvântul, nu numai prin participare, ca şi cum totul i-a fost dat din afară, ca şi cum ar fi cei care participă în El… dar într-un astfel de fel încât el este Înţelepciunea, Cuvântul şi Tăria Tatălui, Lumina, Adevărul, Dreptatea, Virtutea, Radierea, Chipul. Pe scurt, El este cel mai desăvârşit fruct al Tatălui, Singurul Fiu, Chipul neschimbat al Tatălui." Aceasta înseamnă că tatăl este complet cognoscibil Fiului.

Atanasie şi-a dezvoltat învăţătura sa despre Cuvânt în culmea controversei ariene. El a accentuat legătura strânsă între acţiunea creativă a Cuvântului şi Întruparea, lucrarea mântuirii. El le-a unit în conceptul intrării Cuvântului în univers. În Scriptură Cuvântul este numit primul născut în legătură cu creaţia „fiindcă Cuvântul, care a creat lumea la început s-a coborât la lucrurile care au fost create pentru ca ele să poată prinde fiinţă fiindcă toată creaţia a fost adoptată de Cuvânt la pogorârea Sa." Fiul a fost pus la temelie înainte de începerea timpului, „la începutul lucrărilor Sale."

În învăţătura sa generală despre natura dual ă a fiecărui lucru creat, Atanasie distinge două stadii logice (nu cronologice) în crearea omului: crearea naturii umane din nimic şi imprimarea sau ungerea creaţiei cu chipul lui Dumnezeu. Această „geneză" sau adopţie este făcută posibil de Fiul în Duhul. Dumnezeu prin harul Său a devenit Tatăl celor pe care i-a creat. Creaţia, menţinându-şi creaturalitatea sa a fost adoptată de Tatăl prin participarea în Fiul. În momentul creaţiei omul, care a fost adus din non-existenţă, a fost uns de Duhul. „Suflarea vieţii" pe care Dumnezeu a suflat-o în Adam nu a fost un suflet ci Duhul Sfânt şi de viaţă dătător şi primul om a fost un „om duhovnicesc" fiindcă avea pe Duhul în el. Făcându-l asemenea Lui, Dumnezeu l-a făcut capabil pe om să contemple şi să observe adevărata divinitate şi l-a introdus în extazul adevăratei vieţi.

Căderea omului

Harul şi darurile Duhului au fost date primului om din afară. Prin urmare era posibil ca acestea să fie pierdute şi întradevăr omul le-a pierdut la Cădere. Omul s-a întors de la contemplarea lui Dumnezeu, a încetat sârguinţa intelectuală spre El şi a devenit închis în sine, plecându-se în faţa „consideraţiei de sine." Atunci dorinţele şi patimile au răsărit în el şi viaţa lui s-a dezintegrat şi s-a fragmentat. Oamenii au căzut în „iubire de sine" şi sufletul s-a întors de la intelectual la corporal, uitând că a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, Care este bun. Sufletul şi-a „întors gândurile sale la ceea ce nu există," i-a dat formă şi a devenit astfel inventatorul răului. Căci răul este nimicul. Nu are exemplu pentru sine în Dumnezeu şi este derivat din raţionamentul uman. Multitudinea dorinţelor corporale care s-au înghesuit în suflet au ascuns oglinda pe care o conţineau, prin care trebuia şi se putea vedea chipul Tatălui. Sufletul nu a mai văzut şi nu a mai contemplat pe Dumnezeu Cuvântul, după a cărui chip a fost creat, ci şi-a oferit gândurile unei varietăţi de lucruri şi a văzut numai ceea ce a fost subiectul simţurilor. Acest lucru a dus la intoxicarea şi sălbăticirea minţii.

Prin neascultarea poruncilor lui Dumnezeu primul om a fost lipsit de lumina intelectului şi a fost întors la „condiţia sa naturală." A devenit sclavul legii şi decăderii „naturale." Mintea omului s-a întors la deşertăciuni şi a fost otrăvit de dorinţe senzuale şi umanitatea a fost pierdută în întunericul păgânismului.

Harul şi Reînnoirea Creaţiei

Căderea omului l-a sărăcit şi natura a fost lipsită de har. În acest fel a fost necesară o „reuniune," o „reînnoire" a creaţiei, „care a fost creată după chipul lui Dumnezeu," care trebuia să aibă loc. Harul pierdut al chipului omului trebuia restaurat. Cuvântul, ca şi Creator sau Demiurg, a trebuit „să i-a asupra sa reînnoirea creaţiei." Acest lucru a fost împlinit. „Cuvântul a devenit carne." Cuvântul şi-a asumat natura umană, a fost iluminat şi eliberat de slăbiciunile care îi sunt naturale. „În acelaşi fel în care un pai, dacă este acoperit de azbest să se opună acţiunii focului, nu îi v-a mai fi frică de foc, din moment ce este în siguranţă într-o protecţie care nu îl arde."

Deşi este condamnată la cădere „prin esenţă," natura umană a fost creată şi chemată la nemurire. Participarea indirectă la Cuvânt, care a existat de la început, a fost insuficentă pentru a păstra creaţia de decădere. Pocăinţa şi iertarea ar fi potrivite numai dacă păcatele nu ar fi urmate de decădere, „căci pocăinţa nu scoate omul din condiţia sa naturală, ci numai opreşte păcatul." Orişicum, moartea a devenit stabilită în trup şi a prins putere asupra lui.

Bineînţeles, Dumnezeu este atotputernic şi ar fi putut scoate moartea din lume printr-o singură poruncă, dar acest lucru nu l-ar fi vindecat pe om, care a devenit obişnuit cu neascultarea. Nu ar fi în acord cu dreptatea divină. O astfel de iertare completă ar fi arătat puterea celui care a poruncit-o dar omul ar fi rămas acelaşi ca şi Adam şi încă odată harul i-ar fi fost conferit din afară. În acest caz nu ar fi fost exclusă posibilitatea unei noi Căderi. Prin întruparea Cuvântului harul a fost conferit umanităţii imutabil. A devenit inalienabil şi rămâne cu omul constant. Lumea a fost îmbrăcată într-un trup cu scopul de a îmbrăca trupul din nou în viaţă, cu scopul de a-l păstra de la decădere nu numai extern ci de a îmbrăca trupul cu adevărat în viaţă. În acest fel „trupul este îmbrăcat în Cuvântul incorporal al lui Dumnezeu şi astfel nu se mai teme de moarte sau decădere, căci are viaţa ca şi o haină şi decăderea este distrusă în ea."

Cuvântul a fost în lume de la început. Ca şi cum lumea ar fi fost un mare trup, Cuvântul i-a dat viaţă şi ordine. Era potrivit trupului să apară într-un trup uman şi să îi dea şi lui viaţă. Chipul Cuvântului a fost deja subliniat în om dar când a devenit murdar şi invizibil „se cuvenea să fie restaurat." Acest lucru a fost împlinit de Întruparea Cuvântului.

Cuvântul s-a făcut om

Cuvântul a devenit om, asemenea nouă în toate privinţele. Atanasie angajează termenul „întrupare" şi prin aceasta este intenţionează că în asumarea cărnii Cuvântul a devenit om deplin, asumând un trup animat cu toate simţurile şi suferinţele care îi sunt proprii. În virtutea acestei uniri cu Cuvântul, „din cauza Cuvântului, care era într-un trup," trupul a fost liberat de slăbiciunile lui şi subiectul decăderii. Puterea dătătoare de viaţă a Cuvântului a eliberat trupul Mântuitorului de slăbiciunile naturale: „lui Hristos i-a fost sete, din moment ce acesta este un atribut al trupului, dar nu a pierit de foame."

Cuvântul a fost subiectul suferinţei dar Cuvântul impasibil a fost în el. Trupul a experimentat slăbiciuni prin permisie şi voinţa Cuvântului şi nu prin necesitate sau împotriva voinţei Lui." Domnul a tolerat tot ceea ce este propriu trupului: i-a fost sete, a plâns şi a acceptat chiar şi moartea. Moartea Domnului a avut loc din cauza smereniei şi iubirii Sale şi nu din necesitate. El a avut puterea de a se separa de trup şi trupul lui a fost capabil să moară. Totuşi el nu putea rămâne mort, din moment ce „a devenit templul vieţii." Prin urmare s-a revizuit şi s-a sculat din morţi „în virtutea vieţii care locuia în el."

Cuvântul nu era legat de trup ci a eliberat trupul de limitaţie şi înclinaţia lui pentru păcat. Prin puterea Cuvântului neschimbat, natura umană mutabilă în Hristos a devenit imutabil bună şi toate deziluziile au fost lipsite de putere asupra ei. „Înţelepciunea a făcut ca umanitatea să înflorească şi umanitatea sa ridicat gradual deasupra naturii umane, a fost îndumnezeită şi a acţionat ca agentul înţelepciunii şi slujba divinităţii şi a iradierii ei.” Lucrările potrivite Cuvântului erau dobândite prin trup.” Carnea a fost îndumnezeită slujind lucrările lui Dumnezeu şi umanitatea din Hristos a fost fără păcat

Natura umană în Hristos a fost deplin unită de Duhul chiar mai înainte de botezul Său din Iordan. Prin el am fost unşi de Duhul şi i-a primit urma şi prezenţa în noi. Carnea fost sfinţită pentru prima dată în Duhul. Iradierea naturii umane în Hristos înseamnă iradierea întregii naturi umane din sursa Sa. În acest fel Cuvântul prin întrupare stă din nou („este creat”) „la începutul lucrărilor Lui” şi este numit prin urmare Întâiul-născut. Domnul „a devenit fratele nostru prin asemănarea trupului” şi carnea lui a fost mântuită şi eliberată înaintea altora.” Din moment ce „ne împărtăşim de trupul Lui” suntem şi mântuiţi „fiindcă carnea noastră nu mai este pământească, ci a fost făcută identică cu Cuvântul prin Însuşi Cuvântul divin, care a devenit carne pentru noi.”

Distrugerea morţii şi înnoirea naturii

Răscumpărarea şi mântuirea au fost împlinite nu numai în momentul Întrupării, ci au fost împlinite pe tot parcursul vieţii Mântuitorului. Domnul şi-a descoperit iubirea Sa faţă de umanitate în două feluri, prin omorârea morţii şi reînnoirea naturii şi prin „descoperirea Sa în lucrările Sale” ca să arate că El este Cuvântul Tatălui, Conducătorul şi Împăratul universului. Prin apariţia Sa, vizibilă Domnul s-a arătat Părintele invizibil al umanităţii, care a abandonat contemplarea intelectuală. Prin împlinirea legii, El a mutat de la noi blestemul şi condamnarea. „Decăderea nu putea fi oprită în oameni decât prin moarte” şi prin urmare „ţelul ultim” al Întrupării mântuitoare trebuie să fie văzut ca înseşi moartea. „El a avut un trup pentru a accepta moartea şi nu se potrivea să împiedice moartea, la fel cum nu se poate împiedica învierea.” Moartea pe cruce a fost o „oferire,” împlinirea unei obligaţii comune. Trupul Domnului nu putea fi ţinut de moarte şi să se ridice din morţi.” Au fost împlinite minunat două lucruri în această acţiune: moartea tuturor a fost purtată în trupul Domnului iar moartea şi stricăciunea au fost distruse din cauza cuvântului care era inerent în ele.”

Domnul nu a murit din cauza slăbiciunii naturii, ci prin voinţa Sa, de dragul învierii tuturor. „Trupul Său nu a tăiat propria Sa moarte, ci a acceptat moartea de la oameni pentru ca să distrugă moartea deplin.” Trupul Domnului nu a experimentat decăderea ci a înviat totul, căci a fost trupul morţii. Moartea Domnului a fost o moarte adevărată, dar una scurtă. „El nu şi-a lăsat trupul în această condiţie pentru multă vreme, ci a vrut să arate că era mort şi a înviat imediat a treia zi. Astfel El a ridicat semnul victoriei asupra morţii arătând că trupul Său nu a fost supus stricăciunii şi nu a participat la suferinţă.” Umanitatea întreagă a fost înviată şi îmbucurată în Hristos: „prin moartea Sa a fost dată tuturor nemurirea.” Domnul s-a ridicat din mormânt „în carne care a fost îndumnezeită şi a distrus mortalitatea.” Carnea a fost glorificată şi „acest har ne aparţine nouă şi această înălţare este a noastră.” Cei care împărtăşim acelaşi trup cu El am fost primiţi în ceruri.

Astfel, învăţătura lui Atanasie despre răscumpărare este preocupată mai întâi de orice cu Învierea, învierea omului cu Hristos şi în Hristos.

Unitatea lui Hristos de divinitate şi umanitate

Sfânta Scriptură ne spune două adevăruri despre Mântuitorul: El a fost din totdeauna Dumnezeu, Fiu şi Cuvânt şi a devenit om. Acest lucru ne duce ocazional la ambiguitate în pasajele care au de a face cu Hristos fiindcă, El deşi este mărit, natura Sa umană nu este accentuată. Cuvântul nu „a dorit pur şi simplu să devină întrupat" sau „să se manifeste într-un trup." El nu s-a pogorât la om, ci *a devenit* om, s-a făcut pe sine Fiul Omului. În acest sens Atanasie foloseşte expresii inexacte sau incomplete: Cuvântul „se îmbracă" sau „locuieşte în" sau El este un templu, un agent sau un loc de sălăşluire. Orişicum, Atanasie distinge cu grijă apariţia Cuvântului în Hristos din apariţia şi prezenţa în sfinţi. Hristos *a devenit* om. Trupul vizibil al lui Hristos a fost trupul lui Dumnezeu, nu al omului. El şi-a făcut trupul al Său şi slăbiciunea cărnii a devenit „proprie" Cuvântului. Lucrările lui Hristos nu au fost separate într-un astfel de fel încât una a fost împlinită de natura Sa dumnezeiască şi alta de natura umană, ci „totul a fost dobândit în combinaţie" şi indivizibil.

Înseşi saliva lui Hristos era dumnezeiască, vindecătoare şi dătătoare viaţă fiindcă Cuvântul Întrupat „a adoptat" toate proprietăţile cărnii şi le-a făcut a lui proprii. El a fost cel care s-a tânguit pentru Lazăr şi apoi L-a înviat. Dumnezeu a fost născut în carne din fecioara şi Maria este purtătoarea lui Dumnezeu (*Θεοτόκος*). Carnea care a fost născută din Maria, nu a devenit consubstanţială cu Cuvântul şi cuvântul nu a fost unită cu ea. Maria a fost aleasă pentru ca Domnul să poată primii „din ea" un trup care v-a fi „similar nouă" şi nu consubstanţial cu Dumnezeirea şi Cuvântul nu a fost unită cu el. „Din Maria Cuvântul a primit carne şi un om a fost născut a cărui natură şi substanţă au fost Cuvântul lui Dumnezeu şi a cărui rădăcină a fost din David, un om din carnea Mariei."

Atanasie accentuiază clar atât *unitatea* lui Hristos Dumnezeul-om, cât şi cele două naturi neamestecate. Hristos a avut o natură dumnezeiască prin care este consubstanţială cu Tatăl şi o natură umană prin care este similar şi legat de noi. Pentru acest motiv El este Mântuitorul, Cuvântul şi al Doilea Adam concomitent.

Cuvântul a devenit om pentru ca noi să putem „să devenim ceva mai mult decât suntem ca şi creaturi," „cu scopul de a ne îndumnezeii pe noi în El." Îndumnezeirea este adopţia de Dumnezeu şi „fii oamenilor au devenit fii lui Dumnezeu." Suntem „primiţi de Cuvântul şi suntem îndumnezeiţi de carnea Lui" în virtutea întrupării. Născut din Fecioara, Cuvântul nu a fost unit numai cu un om, ci cu întregul naturii umane. Prin urmare tot ceea ce ea fost dobândit în natura umană a lui Hristos se extinde imediat la toţi oamenii fiindcă ei au un trup comun cu El. Aici nu există nici o obligaţie. Oamenii sunt mult mai similari lui Hristos; ei sunt participanţi în natura umană a Cuvântului. Hristos este tulpina şi noi suntem mlădiţele viei, „uniţi cu El prin umanitatea noastră." În acelaşi fel în care un cârcel creşte într-un strugure şi este consubstanţial cu el, la fel sunt şi trupurile noastre consubstanţiale cu trupul Domnului şi primim ceea ce s-a împlinit. Trupul său este „rădăcina învierii şi mântuirii noastre." Toţi sunt renăscuţi, unşi, vindecaţi şi ridicaţi în Hristos, căci El i-a asumat pe toţi. Prin urmare umanitatea întreagă este unsă de Duhul în Iordan, moarea pe cruce şi este înviată la nemurire în Hristos fiindcă „El poartă trupul nostru."

Participarea umanităţii în Hristos

Această participare a omului în umanitatea lui Hristos trebuie să fie realizată în acţiunile oamenilor. Fiindcă Cuvântul şi-a asumat carne, natura umană a devenit

„duhovnicească” şi a primit de fapt Duhul. Suntem „templul lui Dumnezeu,” un templu al Duhului Sfânt care trăieşte în noi şi am devenit „prieteni ai Duhului.” În primirea darurilor Duhului suntem uniţi cu Hristos. Duhul ne dă să bem şi îl bem pe Hristos.” „Duhul îl unge pe Hristos şi este respiraţia Fiului” şi în Duhul „cuvântul preamăreşte creaţia, o îndumnezeieşte şi o adoptă şi o duce la Tatăl.” Cuvântul unge şi pecetluieşte totul prin Duhul Sfânt şi în Duhul devenim „participanţi la natura divină.” Duhul este „energia” Cuvântului şi prin urmare primind Cuvântul devenim „participanţi la natura divină.” Duhul este „energia” Cuvântului şi prin urmare primind Cuvântul câştigăm pe Duhul. Cuvântul a primit carne şi oamenii au primit Duhul, fiind „purtători au Duhului.” În virtutea prezenţei Duhului în natura umană dorinţele senzuale, ispitele către păcat sunt excluse şi oamenilor li se dă capacitatea de a nu fi înşelaţi de lucruri lumeşti.” După venirea lui Hristos diavolul este numai „o vrabie, o jucărie pentru copii.” Oamenilor le-a fost dată puterea asupra demonilor şi ispitelor şi semnul crucii ca un semn de victorie, poate distruge toată magia şi vrăjile şi poate arăta că demonii sunt morţi.

Ceea ce este important aici este că întţepătura morţii a fost scoasă din creaţie. Fiindcă au fost primiţi de Cuvântul, oamenii „au moştenit viaţa veşnică.” „Ei nu rămân păcătoşi şi morţi în patimile lor ci se ridică prin puterea Cuvântului şi devin nemuritori şi eliberaţi de stricăciune.” Moartea nu mai este oribilă, căci ni s-a promis că ne vom ridica din morţi şi vom devenii conducători cu Hristos în rai. Aceasta este calea urmată de asceţii creştini, care cuceresc tainele şi devin purtători de Dumnezeu. Împlinirile lor mărturisesc victoria lui Hristos asupra morţii şi în fiecare zi ceata martirilor râde în faţa morţii şi se bucură în Hristos. Fie ca cei care se îndoiesc să se apropie de Hristos cu credinţă că vor vedea slăbiciunea morţii în victoria Sa asupra ei. Hristos „infiltrează putere împotriva morţii în toţi cei care vin la el.” Hristos este temelia care a fost pusă „ca să putem construi împreună cu El, ca pietre preţioase.” Îndumnezeirea este temelia pentru o unire completă a oamenilor prin iubire unul faţă de altul în chipul şi prin exemplul consubstanţialităţii dumnezeieşti, toate prin tăria Duhului.

Răscumpărarea, lucrarea Cuvântului este împlinirea şi reînnoirea creaţiei. Harul pe care îl oferă omului este ceva mai mult decât o simplă întoarcere la condiţia originală care a fost pierdută la Cădere. Cuvântul a devenit carne şi omul a devenit un participant permanent la Dumnezeu. Stricăciunea a fost cucerită şi creaţia şi-a împlinit stabilitatea deplină prin „trupul lui Dumnezeu.” În acest fel a fost împlinită o nouă creaţie. Acest lucru a fost descoperit în Scripturi în pasajele despre „Primul născut” şi „începutul lucrărilor sale.” „Născută înaintea dealurilor,” Înţelepciunea lui Dumnezeu „a fost creată la începutul lucrărilor Sale” (*Proverbe* 8: 22-25). Astfel aşa s-a anunţat înainte de începutul timpurilor creaţia şi mântuirea de Cuvântul şi în Cuvântul, Întruparea mântuitoare a Cuvântului ca şi sursa unei „noi creaţii,” superioară creaţiei originale. Fiecare intenţie a lui Dumnezeu v-a fi împlinită la a doua venire a lui Hristos: Hristos v-a venii în mărire „pentru a oferii tuturor fructul Crucii Sale: învierea şi nemurirea.”

Adevărul Consubstanţialităţii Treimii

Explicaţia dată de Atanasie tainei Treimii a fost chemată de controversa ariană. Lucrarea lui este în mare o examinare a pasajelor scripturistice pe care prin arienii obişnuiau să îşi susţină argumentele şi pe care Atanasie o respinge. În acelaşi timp, doctrina trinitară a

lui Atanasie este rezultatul propriilor sale nevoi. Este temelia credinţei sale şi nădejdea mântuirii.

Învăţătura falsă a lui Atanasie neagă lucrarea lui Hristos. O creatură nu poate avea adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu, nu ar putea depăşii moartea şi nu ne-ar putea unii cu Dumnezeu. „Dacă Cuvântul care a devenit om ar fi fost o creatură, atunci oamenii nu ar fi îndumnezeiţi şi uniţi cu Dumnezeu.” Numai consubstanţialitatea Mântuitorului este cea care stabileşte contacte între oameni şi Dumnezeu. Numai un Duh consubstanţial ne uneşte cu Tatăl. În dogma consubstanţialităţii Atanasie apară realitatea mântuirii.

Dumnezeu ca şi Bunătate şi plinătate a Fiinţei

Punctul de început al doctrinei trinitare a lui Atanasie este conceptul de Dumnezeu ca şi bunătate şi ca împlinire a fiinţei. Ca şi o Fiinţă simplă, sfântă şi incomprehensibilă, care este mai presus de orice esenţă, Dumnezeu este mai presus de înţelegerea umană. Simplitatea desăvârşită şi plinătatea lăuntrică a Fiinţei şi Vieţii Divine este baza pentru învăţătura lui Atanasie despre generarea veşnică şi consubstanţialitatea Unuia Născut, Fiul lui Dumnezeu. Cuvântul este născut de Tatăl şi din esenţa Lui: El este „generarea potrivită a esenţei Lui.” Totul care este generat este întotdeauna consubstanţial cu ceea ce stârneşte. Aceasta este trăsătura primară care distinge de alte moduri de originare şi în special nu de creaţie. Ceea ce este creat originează întotdeauna dintr-o materie preexistentă sau din nimic. Rămâne întotdeauna neasemănător şi extern creatorului, „de o altă existenţă.”

Fiul este generat. Fiinţa este o necesitate a naturii divine, care este fertilă şi plină de fruct în şi prin sine. „Substanţa Tatălui nu a fost niciodată incompletă şi ceea ce îi este potrivit nu a venit într-un timp mai târziu.” Negarea veşniciei Fiului şi co-veşnicia cu Tatăl este blasfemie nu numai împotriva Fiului ci şi a Tatălui. Diminuează divinitatea Tatălui şi îi neagă imutabilitatea. Se presupune că „El a existat odată fără propriul Său Cuvânt şi Înţelepciune, că a existat o lumină care nu avea raze, că a existat un izvor fără apă şi care era uscat.”

Dumnezeu este veşnic, sursa este veşnică şi prin urmare Înţelepciunea-cuvântul şi generarea Lui trebuie să fie veşnică. Dacă a existat un timp când Fiul nu a existat, a existat un timp când Dumnezeu Fiul şi Treimea nu au existat. Ar fi fost „ca şi cum Treimea nu a existat, dar a existat o Unitate; ca şi cum ar fi existat odată o Treime incompletă, care la un moment dat a devenit completă.” În acest fel Treime ar fi divizată şi compusă din lucruri care nu au avut existenţă, „de naturi şi esenţe care erau străine una alteia.” Dacă acest lucru ar fi adevărat, Treimea ar fia avut o origine. Ar fi o „creaţie” complexă care a fost compusă prin legătură şi adeziune. Atanasie foloseşte această metodă de raţionament să arate că „taina arianismului” este o negare a Sfintei Treimi. De fapt, arianismul este o întoarcere la un monoteism abstract. Se respinge cunoaşterea lui Dumnezeu ca Treime, care este cel mai înalt adevăr al revelaţiei creştine.

Atanasie accentuiază că Tatăl este nemişcat. El a fost veşnic „Tatăl Fiului Său” şi nu există un interval sau o „distanţă între ei.” Ei sunt perfect şi desăvârşit veşnici. Posibilitatea unei relaţii temporale este exclusă fiindcă este imposibil să desemnăm Tatăl veşnic şi neschimbător şi Fiul care locuieşte întotdeauna în El cu definiţii temporale. Această veşnicie şi co-veşnicie înseamnă că Fiul este generat, nu creat. Din moment ce este generat, El este „din esenţă,” *ἐκ τής ούσία.* Fiul este astfel consubstanţial cu Tatăl, *όμοούσιος.* „Ceea ce

purcede din cineva prin esenţă este generat cu adevărat.” Generarea are loc „prin natură” şi nu prin voinţă sau dorinţă.

Necesitatea liberă a Generării lui Dumnezeu

Necesitatea generării divine nu implică lipsă de voluntaritate sau obligaţie. Atanasie a fost frecvent acuzat de acest lucru, dar el neagă aşa ceva consistent. El nu doreşte să nege liberul arbitru prin obligaţie, dar arată că ceea ce este atras de esenţă este mai înalt decât liberul arbitru căruia îi este antecedent.” Prin urmare, nu poate exista o sursă din care nu poate exista. Dumnezeu nu are început. El nu a început dintr-o dată să fie milostiv şi bun, nici nu a fost necesar un act al voinţei Lui pentru a fi bun, căci Dumnezeu este bun. El este bun nu prin obligaţie sau împotriva voinţei lui. În acelaşi fel el este Tată fără să vrea să fie aşa şi ar fi imposibil să considerăm că Dumnezeu nu are un Fiu. Tatăl îşi doreşte propriul ipostas şi îşi doreşte propriul Fiu care este din esenţa Sa. Fiinţa este înaintea voinţei şi numai în voinţă devine posibilă nesiguranţa voinţei. Generarea Fiului este o condiţie în viaţa divină şi nu o acţiune. Acest lucru explică apropierea perfectă şi unitatea Tatălui şi a Fiului. Tatăl este în Fiul şi Fiul este în Tatăl. „Esenţa tatălui aparţine Cuvântului.” „Fiinţa Fiului este o proprietate a esenţei Tatălui… Fiinţa Fiului, din moment ce vine de la Tatăl, este în Tatăl… Tatăl este în Fiul căci ceea ce este din Tatăl este Fiul. El este în Fiul, căci ceea ce este de la Tatăl este Fiul el este în Fiul, la fel cu soarele este în iradiere, intelectul în cuvânt la fel cum izvorul este în val.”

Prin urmare Fiul este „chipul Tatălui,” „Chipul imposibil de distins” şi forma Dumnezeirii în care este cunoscut şi contemplat.” Atâta vreme cât este Tatăl există şi Fiu.” „Din moment ce este există ipostasul Tatălui, atunci fără îndoială acolo trebuie să fie chipul şi forma sa fiindcă Chipul lui Dumnezeu este tras din afară, dar Dumnezeu este cel care îşi crează propria Lui imagine şi văzundu-se pe Sine se bucură pe sine în ea.” „Când nu s-a văzut tatăl în propriul Său chip?” Această linie de gândire conţine multe elemente de neoplatonism, dar Atanasie a reuşit să îşi elibereze conceptul lui Origen de generare veşnică din subordinaţionism. Atanasie dezvoltă ideea de trinitate ca şi o Fiinţă şi Viaţă inclusă în sine care nu are nici o relaţie cu Revelaţia lui Dumnezeu în lume şi care este condiţional şi ontologic a priori oricărei Revelaţii.

Unitatea vie a esenţei lui Dumnezeu

Atanasie îşi bazează teologia lui pe unitatea vie a Fiului şi a Tatălui. „Dumnezeirea Tatălui locuieşte neîncetat şi permanent în Fiul şi divinitatea Fiului nu este niciodată epuizată în sânul Tatălui.” Tatăl şi Fiul sunt uniţi în unitate de esenţă, într-o identitate de natură” şi în „identitatea indivizibilă a unei singure divinităţi.” Fiul are natura fără schimbare şi divinitatea Fiului este divinitatea Tatălui. Atanasie exprimă această identitate ca şi o proprietate sau ca şi un atribut, *ἰδιότης.* El consideră că cea mai exactă definiţie este niceianul „consubstanţial,” *ὁμοούιος.*

Acest lucru semnifică mai mult decât egalitate, indicaţie sau asemănare. Pentru Atanasie înseamnă unitatea deplină a fiinţei, identitatea indisolubilă şi imutabilă, inseparabilitatea absolută a Fiului şi a Tatălui. Asemănarea, similaritatea şi coincidenţa în definiţii sunt rezultatele acestei unităţi. Conceptul de asemănare este prea slab să exprime acest lucru şi este folosit nu pentru esenţe ci pentru calităţi şi aparenţe externe. Mai mult,

acest concept oferă multă greutate separaţiei elementelor care sunt comparate. Consubstanţialitatea înseamnă nu numai asemănare ci identitate în asemănare. „Fiul şi Tatăl sunt una, nu în sensul că unul este divizibil în două părţi care compus un întreg şi nici în sensul că cineva poartă două nume. Din contră, ei sunt doi în număr Fiindcă Tatăl este Tatăl şi nu Fiul şi Fiul este Fiul şi nu Tatăl, dar natura lor este una. Fiul a fost generat, dar este şi Dumnezeu."

Tatăl şi Fiul „sunt doi şi împreună formează o unitate divină imperceptibilă şi fără distincţie," *μόνας τής θεότυητος.* Diferenţa şi distincţia Tatălui şi a Fiului există în fiinţa divină singură. Atanasie nu are nici un termen particular să descrie pe cei trei care fac unitatea divină. El nu foloseşte niciodată *πρόσωπον,* „faţă." Înţelesul lui „ipostas" coincide pentru el cu înţelesul lui *ούσία*, la fel cum s-a întâmplat pentru părinţii Sinodului de la Niceia. Atanasie nu face nici o distincţie după cum au făcut capadocienii încă din timpul vieţii sale. El se restrânge la numele de tată, Fiul şi Duhul Sfânt şi explică relaţia lor mutuală de astfel de expresii ca „Cel care generează" şi „Cel care este generat," „Cel care este din cineva" şi „Unul din care este El."

Acest lucru duce la o anumită lipsă de claritate în distincţia lui Atanasie a celor trei ipostase. Acest lucru duce la o anumită lipsă de claritate în distincţia lui Atanasie a celor trei ipostase. El îşi concentrează atenţia pe respingerea încercărilor de a diviza sau nega consubstanţialitatea Treimii celei indivizibile. În interpretarea Sa a formulării de la Niceia „din esenţa Tatălui" el accentuiază natura lăuntrică a fiinţei şi generării divine. Acest lucru explică „adevărul şi imutabilitatea" filiaţiunii, „indivizibilitatea şi unitatea cu Tatăl" şi adevărata esenţă eternă din care este generat Cuvântul." Atanasie se referă la egalitatea „generării naturale," „Filiaţia prin natură" şi „generarea din esenţă."

Logosul sau Cuvântul Tatălui

Cuvântul Tatălui, Fiul lui Dumnezeu este în special Creatorul şi organizatorul lumii şi sursa revelaţiei divine în lume. „El este viaţa care izvorăşte din Tatăl ca dintr-un izvor, dăruind viaţă la toate." Toată creaţia vine în fiinţă prin Cuvântul şi nimic nu există afară de Cuvântul sau nu este creat de Cuvântul. Tatăl nu crează nimic fără de El. în acelaşi timp, fiinţa şi generaţia Fiului nu este legată de voinţa lui Dumnezeu de a crea lumea. Fiul nu este generat astfel ca lumea să fie creată prin El şi în El. „Cuvântul lui Dumnezeu nu a primit fiinţă de dragul nostru... El atotputernicul nu a primit fiinţă din cauza slăbiciunilor noastre sau să fie un instrument al tatălui în crearea noastră. Dacă Dumnezeu ar fi ales să nu creeze lumea, totuşi Cuvântul ar fi fost cu Dumnezeu Tatăl."

Nu există o cauză pentru fiinţa Fiului: „la fel cum tatăl nu are nici o cauză pentru fiinţa Sa, nu este necesar să căutăm să găsim o raţiune pentru iradierea Sa. Scris este: la început era Cuvântul şi Cuvântul era cu Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Motivul pentru această stare de lucruri nu a fost afirmat." Nu există nici o cauză pentru care Domnul este Cuvântul cu excepţia faptului că este generat de Tatăl şi este înţelepciunea Tatălui. Această „lipsă de cauzalitate" implică o fiinţă veşnică. Cauze există numai pentru lucruri care au o origine sau o sursă. Fiinţa divină nu are nici un început. Se poate spune doar că *este.* Este imposibil să îi considerăm cauzele, căci nu există nimic care a existat înainte ca ceea ce *este*.

Atanasie respinge decisiv şi respinge futilitatea învăţăturii arienilor despre Cuvântul ca şi mediator în creaţie. Dumnezeu nu are nevoie de un asistent sau un ajutător fiindcă El poate împlinii totul printr-o singură mişcare a voinţei Lui. Dumnezeu nu este atât de pretenţios sau

îngâmfat astfel încât ar considera creaţia sub demnitatea Sa şi astfel să i-o încredinţeze altuia. Dumnezeu nu are nevoie de nici un instrument să creeze în felul în care un tâmplar are nevoie de un ferăstrău şi un topor. Mai mult, nu este ceva nepotrivit lui Dumnezeu să creeze, de ce nu ar crea o creatură ca şi un instrument pentru Sine? Creaţia Mediatorului ar implica creaţia unui altuia şi aşa pentru veşnicie şi astfel creaţia ar fi imposibilă. Din moment ce Domnul poate crea de ce să aibă nevoie de un Mediator.

Fiul nu este generat de dragul Revelaţiei dar Dumnezeu este revelat în El şi prin El. Fiinţa Fiului precede voinţa creării lumii. „Pentru Dumnezeu creaţia este secundară. Generarea, fiind tatăl Fiului Său vine mai întâi. Dacă nu ar exista în Dumnezeu ceea ce este din natura Sa, cum ar putea exista ceea ce este din voinţa Sa, ceea ce este secundar? Ceea ce este creat de voinţa lui Dumnezeu „vine în fiinţă şi este compus din afară şi este construit pe ceea ce Dumnezeu a generat din esenţa Sa. Cuvântul construieşte şi crează. El este „voinţa vie a Tatălui, propria Sa energie.” În acelaşi timp creaţia este lucrarea comună şi revelaţia comună a întregii Treimi, care crează şi construieşte ca una. „Tatăl crează totul prin Cuvântul în Duhul, căci unde este Cuvântul, acolo este şi Duhul. Ceea ce este creat de Cuvântul îşi are fiinţa din Duhul prin Fiul.” Tot ceea ce este dat, inclusiv fiinţa, sunt date „în Treime.”

Teologia Duhului Sfânt

După Sfântul Grigorie Teologul, Atanasie în învăţătura sa despre Duhul Sfânt „este singurul om care singur sau împreună cu alţii îndrăzneşte să afirme adevărul clar şi deschis prin mărturisirea unei singure divinităţii şi esenţa singură a Treimii.” Atanasie dezvoltă teologia Duhului Sfânt cu vigoare şi claritate. El începe cu conceptul de completitudine şi unitate deplină a Sfintei Treimi: „toată Treimea este un singur Dumnezeu creştin.” Este indivizibilă şi similară cu Sine. „Treimea este sfântă şi desăvârşită. Este cognoscibilă în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt şi nu are nimic străin cu sine sau dat ei din afară.” Nu este numai o Treime cu numele, ci în esenţă şi adevăr.

Există două posibilităţi pentru Treime: „ce fel de teologie ar fi aceia compusă din Creator şi creatură. Dumnezeu este Triun şi Duhul este complet neasemănător unui lucru creat. El este propriu unui cuvânt, potrivit şi consubstanţial Dumnezeului singur (Tatăl). Din moment ce Treimea este o astfel de unire şi unitate, care poate separa pe Fiul de tatăl sau Duhul de Tatăl?

Sfânta Treime este principiul sfinţirii şi reînnoirii. Ea unge şi pecetluieşte. Din cauza Duhului suntem participanţi în Dumnezeu. Dacă Duhul ar fi o creatură, ar fi imposibil să comunicăm cu Dumnezeu: am fi uniţi cu o creatură şi am rămâne străină naturii lui Dumnezeu şi nu am fi în comuniune cu El deloc.” Realitatea îndumnezeirii mărturiseşte divinitatea Duhului: „dacă Duhul ne face dumnezei, atunci fără îndoială că natura Lui este natura lui Dumnezeu.”

Duhul Sfânt vine şi „purcede din” Tatăl, *το ἐκπόρευμα τού πατρός.* El este Duhul Tatălui. Atanasie nu explică înţelesul „purcederii,” pretinzând că este dincolo de limitele înţelegerii umane. Totuşi el distinge acest mod de „generare” prin accentuarea unicităţii complete a generării. Fiul este Unul Născut şi prin urmare unic.” „Tatăl este Tatăl unicului Său Fiu.” Este vorba de ceva mai mult decât cuvinte. Paternitatea imutabilă şi genuină există numai în Trinitatea divină. Numai Fiul lui Dumnezeu este Fiu şi nimic mai mult. El este generat ca şi Fiu şi nu cu scopul de a devenii un Tată, la fel cum este cazul altor fiinţe. Tatăl este numai un Tată, „căci el nu este din alt Tată.” Este lumină, acolo este şi iradiere. Unde

există iradiere, există har strălucitor şi efect. Duhul este „chipul potrivit al Fiului," harul viu şi radiant." El uneşte creaţia cu Cuvântul şi în ea Cuvântul dă creaţiei „darul Tatălui." Căci Tatăl distribuie şi acţionează toate lucrurile prin Cuvântul în Duhul."

În explicaţia dată Duhului Sfânt Atanasie încearcă să demonstreze unitatea completă şi consubstanţialitatea Sfintei Treimi şi acţiunea ei sfinţitoare. Prin urmare el insistă pe indivizibilitatea acţiunilor Fiului şi a Duhului.

Treimea şi Sfântul Botez

Sfântul Botez, care în conformitate cu tradiţiile credinţei este îndeplinit în numele Treimii unice şi indivizibile, aduce mântuire. Taina are loc în numele Treimii şi „oricine i-a ceva de la Treime şi este bazat în numele numele Tatălui sau în numele Fiului fără Duhul, nu primeşte nimic. Cei care sunt botezaţi în acest fel şi cei care cred că dau botezul rămân goi şi nemulţumiţi."

În ciuda faptului că cuvintele necesare sunt vorbite, botezul arian „în numele Creatorului şi a Creaţiei sale" este „numai aparent şi nu este real" căci Cuvintele trebuie să fie însoţite de adevărata credinţă. Botezul are loc în numele Treimii fiindcă harul este primit de la Treime. „Dumnezeu ca Tată a întemeiat lumea prin înţelepciunea Sa şi prin aceasta El nu a necinstit lumea. El crează totul prin propriul Său Cuvânt şi El afirmă sfânta fântână prin Fiul Său. în acelaşi fel în care totul este făcut de Fiul tot aşa toţi cei botezaţi de Tatăl sunt botezaţi de Fiul. Toţi cei care sunt botezaţi de Fiul sunt sfinţiţi de Duhul Sfânt." Persoanele Treimii acţionează ca una singură.

CAPITOLUL TREI

SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI
I
VIAŢA

Sunt multe lucruri despre viaţa lui Chiril care rămân încă neclare şi chiar şi în timpul vieţii sale a fost privit cu îndoială şi suspiciune. S-a născut aproximativ în 315 în Ierusalim sau în împrejurimi şi nu se ştie clar când a devenit cleric. Prin 348 era diacon şi în acelaşi an în timpul postului şi de Sâmbăta mare şi-a susţinut celebrele *Conferinţe catehetice* (împărţite în *Procateheze* introductive; optsprezece *Cateheze* şi cinci *Cateheze mistagogice*). Undeva între 348 şi 351 a devenit episcopul Ierusalimului. Întronarea lui Chiril a fost chestionată de Ieronim şi Rufin şi a fost multă vreme subiectul controverselor fiindcă el a fost probabil hirotonit de Acachie al Cezareii şi Patrofilie de Schitopolis; mai precis de prelaţi a căror ortodoxie era îndoielnică. Într-o scrisoare adresată papei Damaschin, Chiril a trebuit să dovedească părinţilor de la sinodul din Constantinopol din 382 că instalarea lui a fost legală şi în conformitate cu dreptul canonic (Teodoret, *Historia ecclesiatica* 5. 9).

În jurul lui 355 Chiril şi Acachie s-au certat pentru precedenţa şi jurisdicţia mitropoliilor respective. Probabil că nu au căzut de acord şi cu privire la problemele dogmatice. Chiril a fost depus şi sub presiune s-a retras mai întâi în Antiohia şi apoi în Tars. Acolo a devenit un susţinător al *homoiousianilor* şi a stat cu ei la sinodul de la Selecucia. Acest sinod l-a reinstalat ca şi episcop al Ierusalimului, dar în anul următor a fost exilat din nou şi s-a întors numai în timpul domniei lui Iulian în 362. În 367 sub Valens a fost din nou forţat să

părăsească Ierusalimul până în 378 şi nu se mai ştie nimic despre viaţa lui din această perioadă. În 381 Chiril a participat la al Doilea Sinod Ecumenic. A murit în 387. Aceste puţine fapte sunt tot ceea ce se ştie definitiv despre viaţa sa.

Diferenţele de opinii cu privire la Chiril este de înţeles din punctul de vedere al controverselor religioase care au izbugnit în timpul vieţii sale. Chiril a susţinut mişcarea anti-niceiană, mai întâi ca şi „eusebian" şi apoi ca *„homoiousian"* şi acest lucru ar fi destul ca să îi facă ortodoxia problematică. El a fost de partea lui Meletie în Antiohia, ceea ce explică de ce Ieronim la- privit cu atât de multă suspiciune. Mărturia părinţilor de la Sinodul din 382 a ridicat mari îndoieli: „în numite momente el a luptat împotriva ariansimului." Mai târziu Teodoret se referă la el ca şi la un „apărător al credinţei apostolice."

II
LUCRĂRI

Chiril nu este un teolog original, dar este important ca şi un învăţător şi ca un martor al credinţei. Rămăşiţele lui literare sunt numai câteva. Cele mai importante dintre lucrările lui sunt *Procatehezele,* cele *18 cateheze pentru candidaţii la botez* şi *Cinci cateheze mistice.* Aceste instrucţii sunt o sursă bogată pentru istoria ritualului antic al botezului şi din moment ce au fost date în numele bisericii, ele conferă un sumar de încredere al credinţei mărturisite la Ierusalim. Şi Chiril a ţinut o predică, singura pe care o avem în întregime, despre vindecarea paraliticului, *In paralyticum luxta piscinam iacentem.* Au fost păstrate trei fragmente dintr-o predică „Despre nunta din Cana Galileii" şi un citat dintr-o predică despre textul „Mă duc la Tatăl Meu." Chiril a predicat frecvent în Ierusalim şi în timpul exilului său în Tars dar nu este nici un motiv să presupunem că a scris predicile sale sau le-a adunat într-o lucrare de exegeză sistematică. Mai trebuie menţionată *Scrisoarea lui Chiril către Împăratul Constanţiu* despre apariţia miraculoasă a unei cruci luminoase în 351. Doxologia de la final care conţine expresia „Treime consubstanţială" este o adăugare mai târzie. Aceasta încheie lista lucrărilor ştiute ale lui Chiril.

III
GÂNDIREA

În vremurile antice catehumenii au fost deja consideraţi membrii ai Bisericii. Eusebiu al Cezareii a distins „trei ordine în Biserică şi catehumenii erau printre ei. Primirea catehumenilor se făcea foarte grijuliu. Candidaţilor li se cerea să aibă permisiunea episcopului şi li se pretindea să treacă printr-o perioadă de testare, în timpul căreia erau sponsorizaţi de credincioşii botezaţi. Catehumenii erau primiţi prin punerea mâinilor şi erau însemnaţi cu semnul crucii şi se citeau asupra lor rugăciuni. În occident erau unşi şi li se permitea să guste sare sfinţită. Constituţiile apostolice conţin o rugăciune specială „prin care este acceptat catehumenul." Impunerea punerii mâniilor făcea un creştin dar creştinul nu era încă un credincios botezat (Canonul 59, Sinodul de la Elvira). După al şaptelea canon al Celui de al Doilea Sinod Ecumenic, un candidat era numit creştin chiar înainte de a devenii catehumen.

Catehumenii erau subiectul disciplinei şi supravegherii Bisericii. Li se cerea să asiste la anumite slujbe unde se citeau pentru ei rugăciuni speciale şi ei trebuiau să mărturisească tăriei dorinţei lor pentru mântuire prin comportamentul lor general şi prin acte de pocăinţă.

În secolele din urmă disciplina cerută catehumenilor s-a confundat cu disciplina impusă asupra penitenţilor şi categoriile sau nivelurile între catehumeni au devenit mai puţin clare. În antichitate erau două. După relativ o lungă perioadă de pregătire şi instrucţie pregătitoare, un candidat la botez îşi făcea decizia cunoscută şi numele lui intra în înregistrările Bisericii. În est era numit „iluminat" sau „însemnat cu crucea" şi în Ierusalim era considerat imediat un „credincios botezat." În vest era numit un „petiţionar" sau un „ales." Apoi se pregătea să primească botezul. Această pregătire dura de obicei patruzeci de zile şi coincidea cu Postul Mare.

Putem o imagine clară al ritualului instrucţiei combinând instrucţia dată de cu evidenţa celebrului pelerin vestic Eteria (mai devreme numită Sfânta Silvia) care a călătorit în Palestina în secolul patru. Un candidat trebuia să practice postul şi cumpătarea şi să îşi exprime pocăinţa în cuvinte şi fapte. Pentru el era un timp de exomologesis, de mărturisire publică. Invocaţiile şi exorcismele erau îndeplinite asupra lui. Invocaţiile conţineau rugăciuni „luate din sfintele Scripturi," suflarea Duhului şi semnul cu crucea. Faţa lui era acoperită aşa că „mintea sa nu era liberă şi ca ochii lui în peregrinări să nu îi cauzeze să o i-a razna." Inspiraţia simboliza „curăţire de păcate" şi scoaterea afară a „diavolului celui rău, neruşinat şi primordial." Era şi un simbol al acţiunii Duhului Sfânt şi prin urmare avea o „putere înflăcărată" împotriva duşmanilor invizibili. „La fel ca un bijutier," scrie Chiril" mai întâi alimentau focul prin mijlocul uneltelor lor şi apoi au amestecat aurul care era pus în creuzete prin intensificarea flăcărilor ca să poată găsii ceea ce caută, la fel cei care fac invocaţiile instaurează în om frica şi cu ajutorul Duhului Sfânt aprind sufletul în trup. Diavolul fuge, dar rămâne nădejdea şi mântuirea vieţii veşnice. În cele din urmă sufletul este purificat de păcate şi primeşte mântuirea. Invocaţia eliberează catehumenul de puterea cestei lumi şi de puterea faţă de demoni. Cateheza are şi ea un efect pozitiv şi sfinţitor. Chiril scrie în *Procateheză* „mireasma extazului este peste voi şi voi sunteţi iluminaţi." „Mireasma Duhului Sfânt curge. Sunteţi la porţile împărăţiei cerurilor. Numele voastre au fost socotite şi aţi fost incluşi între cetele raiului... Sunteţi pregătiţi nu extern, ci lăuntric căci Duhul Sfânt a venit la voi şi v-a făcut un templu al lui Dumnezeu."

În acest moment candidaţii erau instruiţi în credinţă, în crez şi în Rugăciunea Domnului care le erau explicate. (Chiril explică Rugăciunea Domnească numai după botez, în termeni mistagogici, după cum sunt citiţi ei în timpul liturghiei.) Lucrările catehetice ale lui Chiril sunt intenţionate pentru instrucţia pre-baptismală. Conţinutul trebuie ţinut secret. „Aici este porunca lor: memorizaţi ce este spus şi urmaţi. Să nu credeţi că aceste cuvinte sunt obişnuite. Când această învăţătură este terminată, dacă încearcă să găsească ce v-au spus învăţătorii, nu spuneţi nimic celor de afară. Vă vom da taina şi nădejdea vieţii de apoi. Sunteţi deja pe prag. Fiţi grijulii să nu divulgaţi ceea ce este spus. Nu fiindcă nu este vrednic să nevrednic să fie auzit." Trebuie să existe o gradaţie strictă, o „ordine armonioasă," în explicaţia şi slujirea adevărurilor mântuitoare.

Cateheza este un proces de construcţie. Pietrele trebuie puse în ordine, fiecare colţ trebuie potrivit cu celălalt. Graba este periculoasă şi cunoaşterea prematură poate rezulta în obscuritate. Instrucţia pre-baptismală trebuie ţinută secret nu numai de cei de afară ci şi de catehumenii juniori. Prin urmare crezul care este în cele din urmă explicat lor „trebuie înscris în inimă prin memorie." Trebuie repetat oral, nu scris şi trebuie citit secret unde nimeni nu poate auzi. Această *disciplina arcani,* „ascunderea secretului" a fost răspândită în Biserică în secolul al patrulea. A avut un scop pastoral şi pedagogic şi ar putea reflecta teoria stadiilor de cunoaştere. Ar putea să arate influenţa misteriilor păgâne. A fost mai mult pentru protecţia

crezurilor şi ritualurilor decât pentru doctrină şi este exprimat de termenul de „mistagogie,” *μυσταγωγία.*

Principiul credinţei

Conţinutul instrucţiei pre-baptismale a fost mai întâi de orice dogmatică. „Studiul dogmei este o responsabilitate mare şi este necesar un suflet cinstit.” În afirmarea acestei dogme Chiril urmează ordinea crezului baptismal sau mărturisirea pe care catehumenii erau aşteptaţi să o recite cu o înţelegere deplină cu scopul de a „ascunde secretul,” textul crezului nu este niciodată citat deplin în predicile lui (Sozomen nu a inclus niciodată în Crezul niceian în istoria sa „pentru ca cei neiniţiaţi să nu îl poată citii”). Textul crezului pe care îl explică Chiril trebuie reconstruit aproximativ din superscripţii, care au fost adăugate probabil mai târziu şi din citate. Fără îndoială acesta este crezul niceian. Rămâne încă neclar dacă acest crez baptismal „Ierusalim” a pus bazele pentru crezul de la Constantinopol.

Chiril nu încearcă să explice „sfânta credinţă apostolică” în plinătatea ei. El totuşi a admis că s-a omis mult. Totuşi el nu se străduieşte să fie exact. „Doctrina credinţei nu a fost compusă de raţiunea umană, ci a fost făurită din ceea ce a fost cel mai esenţial în Scriptură.” Prin urmare fiecare afirmaţie făcută în crez exprimă întreg conţinutul scripturii doar în câteva cuvinte.

Din moment ce studiul doctrinei cere un suflet onest, Chiril începe cu un îndemn la pocăinţă, curăţire a conştiinţei, iertare şi rugăciune. Apoi prezintă un scurt sumar al „dogmelor indispensabile.” Acest sumar este mult mai extensiv decât însuşi crezul. Pe lângă doctrinele Sfintei Treimi şi a răscumpărării, Chiril include învăţături despre om, despre suflet şi trup, despre viaţa morală şi Sfânta Scriptură. După aceasta el urmează ordinea crezului. Avertizează împotriva distracţiei prin „simpla probabilitate sau prin concluziile raţiunii.” O mărturisire a credinţei trebuie să se bazeze pe Scriptură şi pe învăţătura Bisericii care este conversă de înseşi crez. În procesul examinării şi a respingerii acestor opinii false, Chiril se bazează uneori pe raţiunea logică ca să îşi susţină argumentele. Aceasta deoarece există două nivele în credinţă. „Credinţa dogmatică, argumentul duhului este din om, dar sunt numai mijloacele să se câştige o altă credinţă, „darul harului, care este dat de Hristos.” Această credinţă este mai înaltă decât raţiunea umană. ea ilumineză sufletul şi îi permite să contempleze pe Dumnezeu şi să fie răsplătită în viaţa viitoare.

Dumnezeu şi Treimea

Dumnezeu este unul, fără început şi veşnic. „El nu a început să trăiască în timp şi nu v-a avea niciodată un sfârşit” şi nu v-a avea nici un succesor. Esenţa lui Dumnezeu este dincolo de înţelegere şi „nu putem explica ce este Dumnezeu.” Întregul creaţiei, „toţi membrii întregii Biserici catolice, atât cei prezenţi cât şi cei viitori” nu sunt capabili să îl laude pe Dumnezeu după cum merită El. „Cea mai înaltă înţelepciune a noastră este să admitem că nu ştim mimic.” Numai Fiul şi Duhul Sfânt îl pot vedea pe Tatăl după cum ar trebui El văzut, căci „ei se împărtăşesc de dumnezeirea Tatălui.” Într-o anumită măsură Dumnezeu este cognoscibil din creaţie şi o concepţie a puterii lui Dumnezeu poate fi formată din lucrările Sale, Dumnezeu are multe proprietăţi, dar este Unul. „Trebuie să îl mărturisim pe Tatăl atât ca şi singurul creator al tuturor lucrurilor şi să nu credem numai într-un Dumnezeu ci să

recunoaştem cu încredere că acest Dumnezeu este Unul născut Fiul lui Dumnezeu Domnul Iisus Hristos."

Prin folosirea simplă a „numelui Tatălui câştigăm înţelegerea Fiului," căci „dacă El este un Tată, El trebuie să fie Tatăl unui fiu." Între ei nu există nici o distanţă. Tatăl este veşnic, Dumnezeu nu a devenit Tatăl, dar El este tatăl înaintea oricărui ipostas, înaintea oricărei senzaţii, înaintea timpului şi a tuturor veacurilor." Deşi nu foloseşte o terminologie niceiană, Chiril mărturiseşte credinţa apostolică după cum era ea definită în Niceia şi îşi reglementează învăţătura despre veşnicia Treimii cu o precizie deplină.

Fiul este Fiu prin natură, nu printr-un act arbitrar al voinţei. „Fiul este generat veşnic într-un fel care este cognoscibil şi incomprehensibil." Nici timpul nici un act al raţiunii sunt relevante în generarea Fiului din Tatăl şi în fiinţa Fiului nu există nici o dezvoltare. „Ceea ce este El acum, era şi la început, căci El este generat veşnic." Modul acestei generaţii este incomprehensibil nouă şi nu ar trebui să încercăm să înţelegem ceea ce nu este descoperit în Scripturi de Duhul, care singur cunoaşte profunditatea naturii lui Dumnezeu. Tatăl naşte pe unul născut, „adevăratul Dumnezeu," înaintea veacurilor. Ei sunt uniţi în divinitatea lor, „căci Dumnezeu generează Dumnezeu," care este cu adevărat „asemănător în toate" Tatălui. Fiul are „demnitatea imutabilă a Filiaţiunii" şi prin esenţă şi adevăr El este Domnul, unul cu Tatăl în autoritatea lor indivizibilă.

Tatăl crează şi organizează totul prin Fiul, „prin Hristos." Hristos este Unul-Născut Fiu al lui Dumnezeu şi Creatorul lumii. Fiul crează totul „prin voinţa Tatălui," prin autoritatea Tatălui şi Fiul are putere şi stăpânie asupra a ceea ce este creat. Hristos crează totul nu fiindcă Tatăl nu poate face acest lucru, ci fiindcă „Dumnezeu a voit ca Fiul să conducă peste tot ceea ce a creat şi însuşi Dumnezeu i-a dat planul pentru ceea ce a stabilit." În aceasta Chiril urmează strict Scriptura. Cu scopul de a accentua unitatea completă şi asemănarea Tatălui şi a Fiului el accentuiază că Fiul are totul (El nu a „primit," fiindcă nu a existat niciodată un timp când El a fost fără nimic) de la Tatăl şi că el crează prin voinţa Tatălui." El crează ca Fiu, dar acest lucru nu distruge unitatea puterii şi autorităţii lor indivizibile. „El conduce cu Tatăl şi prin Tatăl este creatorul a toate. Aceasta nu împarte demnitatea divinităţii." „El este sursa bogată şi inepuizabilă a tot binele, râul binecuvântărilor, lumina veşnică, nesfârşită, strălucitoare."

Fiul este descoperit în vechiul Testament şi a fost văzut de Moise şi de profeţi. (Conceptul manifestării Cuvântului în Dumnezeul Vechiului Testament a fost elaborat cu mult înainte de Chiril. Chiril foloseşte numele Hristos pentru a desemna Fiul ca şi Creator şi acest lucru este legat cu învăţătura despre Fiul ca şi Preot Veşnic. Fiul a fost uns de Tatăl la „înalta preoţie, care depăşeşte preoţia oamenilor." El nu şi-a început preoţia în timp, el nu şi-a asumat preoţia ca şi un succesor în carne şi nu a fost uns cu ulei pregătit de oameni, ci preoţia lui este de la Tatăl înainte de toate veacurile." Aparent Chiril se referă aici la Sfatul veşnic al lui Dumnezeu şi probabil el a vorbit despre aceasta în detaliu mai mare în predica „Despre ordinul lui Melchisedec" care nu mai există.

Chiril vorbeşte despre Duhul Sfânt foarte scurt. Trebuie conceput în acelaşi fel în acre sunt concepuţi Tatăl şi Fiul, din moment ce ei împărtăşesc „mărirea divinităţii." Duhul este „co-etern" cu tatăl şi Fiul şi interesul pentru mântuirea noastră este comun ambilor. Fiul descoperă Tatăl „împreună cu Duhul şi prin Duhul." Duhul Sfânt este Duhul revelaţiei şi al iluminării, sfinţitorul unic şi bun, ajutorul şi învăţătorul Bisericii, Duhul harului, „Care semnează sufletul ca şi al Lui" şi care dă „sfinţenie şi îndumnezeire tuturor." „Duhul are un aspect" şi nu este împărţit de multiplicitatea darurilor Sale. Nu este Tatăl cel care oferă un

dar, Fiul care dă un altul, ci mântuire, putere şi credinţa sunt comune tuturor şi demnitatea lor este indivizibilă. „Proclamăm un Dumnezeu cu Duhul Sfânt printr-un Fiu," fără amestecare şi fără împărţire. „Tatăl dă Fiului şi Fiul dă Duhului Sfânt."

„Pentru mântuirea noastră este destul să ştim că există un Tată, un Fiu şi un Duh Sfânt." nu s-a scris nimic despre orice altceva şi nu ni se cuvine să speculăm despre ceea ce este dincolo de Scriptură „despre esenţa ipostaselor." Astfel teologia trinitară a lui Chiril se distinge prin aderenţa ei strictă la Biblie şi Chiril încearcă constant să susţină argumentele cu citate din Scriptură. În ciuda acestora, în câteva momente el se referă la tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt ca ipostase, recunoscând trei ipostase într-un singur Dumnezeu. Totuşi, el nu explică clar conceptele de *„ipostas"* şi *„esenţă."* El foloseşte ambii termeni ca să exprime existenţa care este îndurată, ca opus al fiinţei diminuate şi transcendente. „Hristos nu este un cuvânt care este vorbit şi apoi se disipează, ci un Cuvânt viu, un ipostas." Duhul Sfânt nu este mărit de buzele Tatălui ca să se răspândească în aer, ci este un ipostas care vorbeşte şi acţionează singur."

Răscumpărarea

Fiul Unul născut şi-a asumat o natură umană similară cu a noastră şi a fost născut din Fecioara Maica lui Dumnezeu. „Haideţi să îl cinstim ca Dumnezeu şi să credem că a devenit om," căci dacă Hristos este numai Dumnezeu „atunci suntem afară de mântuire." A-L numii numai Dumnezeu nu îi face dreptate deplină şi nu ne aduce mântuire şi a-L numii numai om nu ne aduce nici un avantaj. Chiril se opune dochetismului accentuând natura reală umană a lui Hristos. Apoi Cuvântul cel veşnic a devenit om „în realitate şi nu numai în asemănare." Nu este numai un simplu Dumnezeu cel care a fost încoronat şi îndumnezeit, ci Cuvântul şi Domnul care a asumat o natură similară cu a noastră.

Hristos are o natură dublă. El este om şi Dumnezeu în unitate completă şi prin urmare Chiril poate vorbii despre sângele, smerirea şi crucificarea unuia născut. „Cel care a murit pentru noi nu a fost un om simplu, nu doar un înger, ci Dumnezeu care a devenit om." Prin urmare întreaga lume este mântuită „fiindcă Unul Fiu al lui Dumnezeu a murit pentru ea." „Hristos a venit de dragul mântuirii. El a venit în carne, fiindcă „altcumva ne-ar fi inaccesibil" şi „nu L-am putea vedea şi a ne bucura de El." Manifestarea vizibilă o măririi divine i-a pătruns pe profeţi cu cutremur. Dumnezeu şi-a acoperit Dumnezeirea cu cerurile şi astfel şi-a acoperit iradierea Sa de neîndurat ca să nu distrugă lumea. În Întruparea Cuvântului „harul este proporţionat pentru noi" căci Domnul s-a îmbrăcat şi s-a înfăşat în carne."

Hristos a venit „ca Tatăl să fie cunoscut" şi Fiul este numai uşa către adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. El pune un sfârşit înşelăciunilor păgâne. „Când oamenii au început să cinstească chipul omului ca Dumnezeu, Dumnezeu a devenit om să distrugă minciuna." El a venit pentru ca oamenii păcătoşi să intre în comuniune cu Dumnezeu şi să se poată elibera de puterea demonilor." Domnul a suferit pentru noi, iar diavolul nu ar fi îndrăznit să-i apară dacă nu l-ar fi cunoscut. Prin urmare, trupul a devenit o momeală pentru moarte, pentru ca şarpele care spera să o înghită, să vomită ceea ce a fost deja înghiţit. În aceasta Chiril îi urmează lui Origen.

Domnul s-a pogorât în iad singur, dar a plecat de acolo cu o mulţime. „Moartea a fost îngrozită să afle că cineva nou, care nu putea fi ţinut în lanţuri, s-a pogorât în iad." „Domnul a fost născut din noua Evă, din noua Fecioară, pentru a împlinii profeţiile. El a sfinţit botezul prin propriul botez." Începutul evangheliei este Iordanul." Hristos a făcut multe minuni, dar

cea mai mare a fost minunea crucii. Moartea lui Hristos pe cruce nu a fost doar o singură aparenţă. „Dacă mântuirea vine de la cruce, având în vedere că moartea pe cruce a fost doar o afişare, atunci mântuirea noastră nu este numai o asemănare şi atunci nu ar mai exista nici înviere. Dacă învierea nu a fost nimic mai mult decât o apariţie, atunci aşa ar fi şi a doua venire. Nimic nu ar fi real.”

Crucea este nădejdea şi temelia nedistrusă a mântuiri, „mărirea şi lauda tuturor laudelor.” Suferinţa voluntară a lui Hristos a fost reală şi Fiul omului a fost mărit acceptând coroana de spini. „Cel care a suferit şi a îndurat nu a fost un om nesemnificativ, ci Dumnezeu întrupat.” Toţi oamenii au fost în robia morţii din cauza păcatului. Hristos a eliberat păcatele tuturor în trupul Său pe cruce pentru a plăti „răscumpărarea” şi mânia lui Dumnezeu a fost satisfăcută. Dreptatea pedepsei s-a menţinut, dar s-a arătat tăria iubirii pentru oameni. Păcatul a venit de la un pom şi a durat până la alt pom. Hristos a fost înmormântat în pământ „pentru ca pământul acuzat să primească o binecuvântare în loc de blesteme, căci în el s-a plantat arborele vieţii.”

În timpul vieţii Sale Domnul a reactivat şi astfel a abrogat evenimentele Căderii. „Mărturisesc crucea, fiindcă ştiu de înviere. El s-a înălţat în rai, „încoronat de victoria Sa” şi a şezut de- a dreapta Tatălui. Nu ne vom interesa de natura tronului Său, fiindcă acest lucru este dincolo de înţelegerea noastră. Deşi a părăsit pământul în carne şi a şezut în înălţime, Domnul este încă cu noi. El v-a venii din nou în mărire pentru judecată şi victoria finală, „purtând coroana împărăţiei lui Dumnezeu.” V-a sta la îndemână veşnica împărăţie cerească, dar v-a fi pregătit şi focul cel veşnic. Crucea este un semn de victorie, „o coroană care nu provoacă nici o ruşine.” Aceasta este prezentarea scurtă a lui Chiril a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos.

Biserica

Domnul s-a ridicat în împlinirea promisiunii şi l-a Cincizecime Duhul, „Mângâietorul şi Sfinţitorul Bisericii” s-a pogorât în lume. Acesta este acelaşi Duh care a vorbit profeţilor şi s-a pogorât la drepţii Vechiului Testament. „Harul Noului Testament” este un har mai mare. Har a fost şi între părinţi, dar acum este din plin. Atunci ei erau în comuniune cu Duhul Sfânt, dar acum suntem deplin botezaţi de El.”

La Cincizecime apostolii au primit un botez complet prin foc. « Acest har nu a fost paţial, ci desăvârşit şi complet. » în acelaşi fel în care focul penetrează un metal şi îl face să ardă şi să strălucească, aşa şi Duhul penerează adâncurile duhului, iluminându-l şi arzând spinii păcatului. La Cincizecime o abundenţă de « apă duhovniocescă » s-a vărsat în lume şi din acel moment harul Duhului afost cu apostolii şi toată Biserica.

Biserica îşi primeşte numele « fiindcă adună şi îi uneşte pe toţi » la fel ca curcea pe care Domnul şi-a întâns mânile. Biserica este o Biserică Catolică fiindcă este răspândită pretutindeni în lume. Toţi oamenii trebuie să o cinsteascvă fiindcă ea descoperă doctrina lucrurilor cereşti şi pământeşti «complet şi fără omitere.» Ea vindecă trupul şi sufletul şi învaţă virtutea. Bisrica deschide porţile vieţii veşnice prin sfântul botez şi celelalte taine.

« Botezul este sfârşitul Vechiului Testamnent şi începutul celui Nou» şi fără botez nu ar existat mântuire. Omul şi botezul au amândoi o natură dual㠔. Botezul cu apă nu este trup şi botezul Sfântului Duh este pentru sufletul necorporal. Tot omul este curăţit, « fiinsdcă nue xistă nimic rău în natura umană decât dacă o facem rea prin adulter şi lipsă de înfrânare. Trupul care găzduieşte sufletul «nu este un vas străin lui Dumnezeu» şi nu este responsabil

pentru păcat. «Trupul este cel care păcătuişete prin intermediul trupului.» trupul v-a fi făcut veşnic şi la înviere «vom primii trupuri nemuritoare, dar nu sunt identice.» Prin ur,are trupul ar trebui cultivat şi păstrat curat « pentru ca Domnul să poată privii la trup cu favoare. » Trupul, «haina noastră corporală» este vindecată în botez şi primeşte harul prin apă. Prin carne participăm la a doua venire a lui Hristos.

La botez reactivăm simbolic lucrările lui Hristos. Prin schimbarea hainelor noastre ne vărsăm sângele şi îl inităm pe Hristos pe cruce a cărui goliciune a cucerit puterea întunericului. Când suntem aduşila fântâna baptismală, arătăm purtarea lui Hriistos de la cruce la mormânt. Tripla scufundare semnifică cele trei zile a lui de înmormântare. « Aţi murit şi aţi fost din nou născutţi în aceşai timp. Apa mântuitoare a devenit un mormânt şi o mamă.»

Această comemorarer nu este simbolică. « Comemorare,» *ἀνάμνησις,* este reproducerea obiectivă a acţiunii de a fi pomenit. La „comemorarea sacramantală" acţiunea este împlinită genuin. Acesta este realismul şi realitatea genuină a tainei, „taina." „Acest lucru este nou şi extraodinar." Murim şi suntem înmormântaţi, suntem crucificaţi şi ne ridicăm din morţi, dar nu în realitate. Imitaţia noastră ar fi o imitaţie externă, dar mântuirea noastră este reală. Când ne împărtăşim d patima lui prin „imitaţie, *μίμησις,* Hristos ne oferă mântuire. Pentru noi aceasta este numai „asemănarea" suferinţei şi a morţii, „ci mântuirea noastră este o realitate."

Botezul ne dă nu numai iertare de păcate ci suntem şi pecetluiţi de Duhul. La botez „suntem uniţi cu mireasa duhovnicească." Sufletul ne este renăscut. Primim haine luminoase, pecetea sfântă şi de nedistrus, căruţa raiului şi extazul paradisului. Împărăţia cea creascâ ne este pregătită." Suntem uniţi într-un singur trup: „aţi devenit fi şi fiice ale unei maice când numele voastre sunt intrate. Aceasta este „urma peceţii tainei" după care ne cunoaşte Domnul.

„Primim botezul nu din necesitate ci dintr-un act al liberului arbitru," nu în faţa credinţei ci ca un rezultat al credinţei pe care am ales-o liber." Omul este complet liber şi Dumnezeu aşteaptă după fiecare om să facă o alegere sinceră. Suntem drepţi sau păcătoşi după liberul nostru arbitru şi prin urmare este necesară pocăinţa şi faptele bune. Un om devine ales prin propria voinţă. „Răul este produsul liberului arbitru" şi prin urmare un nou act al voinţei este cerut ca să fie depăşit. Voinţa este întărită de Dumnezeu. La botez trebuie să renunţăm la Satana şi la lucrurile lui şi respingem păcatul şi iadul. Apoi ni se dă harul, dar acest har trebuie păstrat. „Dumnezeu dă dar noi trebuie să păstrăm şi să protejăm." „Trebuie să-i dăm harului atenţie."

Sacramentele

Din cauza caracterului şi scopului lor predicile lui Chiril nu oferă o explicaţie detaliată a tainelor. El explică acele taine care au fost primite de catehumeni după intrarea în Biserică. El tratează în special botezul. Botezul cu apă este necesar mântuirii. Numai martirii, care se botează cu sânge când suferă din cauza persecuţiilor" sunt scutiţi de acest lucru. „Ei vor găsi împărăţia chiar şi fără de apă." Apa din fântâna baptismală îl „poartă pe Hristos." Aceasta „este făcută sfântă" prin invocarea Treimii: a Duhului, a lui Hristos şi a Tatălui. Botezul nu poate fi repetat. „Dacă ai greşit o dată în a fi plin se succes, acest lucru nu poate fi corectat. Chiril consideră că botezul ereticilor este aparent.

Botezul în apă este completat de botezul în „Duhul Sfânt,” prin ungerea cu ulei. Uleiul folosit pentru ungere nu este simplu ulei. Chiril îl compară cu euharistia: „în acelaşi fel în care prin invocarea Sfintei Treimi pâinea euharistiei nu rămâne o simplă pâine ci devine trupul lui Hristos, la fel şi acest ulei sfinţit nu mai este un ulei obişnuit sau simplu ci este Darului lui Hristos şi a Duhului Sfânt care îşi face efectul prin prezenţa divinităţii.” Uleiul sacramental reprezintă Duhul Sfânt. Ungerea unui credincios este „inspiraţia Duhului care a fost primită de Hristos după botezul în Iordan. „Chipul acestui fapt este făcut asupra ta fiindcă eşti chipul lui Hristos… Fiind uns cu ulei ai intrat în comuniune cu Hristos şi am devenit participanţi în El.” Mirul dă protecţie duhovnicească sufletului şi trupului.

Credincioşii „se împărtăşesc de trupul şi sângele lui Hristos” prin Sfânta Euharistie. Aceasta este în virtutea prezenţei reale a trupului şi a sângelui. Deşi simţurilor li se pare că este pâine şi sânge, fie ca credinţa să te întărească. „Nu judeca lucrurile după gust, ci fi asigurat prin credinţă că eşti cinstit de Trupul şi Sângele lui Hristos.” Forma (τύπος) pâinii şi a vinului rămân, dar în această formă sunt prezente trupul şi sângele. „Devenim purtători ai lui Hristos fiindcă trupul şi sângele lui Hristos ne sunt date.” Ar putea părea simţurilor că sunt pâine şi vin dar Domnul mărturiseşte că este sângele şi trupul Său. Chiril explică maniera în care are loc această transformare sacramentală referindu-se la minunea din Cana Galielii. Referinţa la acest miracol poate face clar faptul să credem că Hristos transformă vinul în Sângele Său.

Darurile sunt sfinţite prin invocarea Duhului Sfânt. „Ne rugăm lui Dumnezeu că în iubirea Sa faţă de om El v-a trimite Duhul Sfânt jos pe aceste daruri şi v-a face pâinea Sa trupul lui Hristos şi vinul sângele lui Hristos. Fiindcă este sigur că tot ceea ce atinge Duhul Sfânt este sfinţit.”

Chiril relatează cererea făcută în rugăciunea domnească pentru „pâinea cea de toate zilele” pentru Sfânta Euharistie. „Pâinea noastră cea de toate zilele este pâine potrivită pentru substanţa noastră,” *ἐπιούσιος* şi această pâine „are o anumită influenţă asupra substanţei sufletelor noastre.” Nu numai că hrăneşte trupurile noastre, „ci este dată întregii fiinţe.”

Euharistia este „sacrificiul nesângeros şi duhovnicesc” şi darurile euharistice sunt sfinte şi minunate. Înainte de sfinţirea darurilor credincioşii se roagă ca sufletele lor să fie unite în mulţumire. Rugăciunile euharistice sunt spuse pentru toate creaturile şi pentru toate gradele angelice şi ele includ cuvintele angelice care au fost auzite de Isaia: „cântând imnele noastre să ne îmbrăţişăm cu oştirile păcii.” Rugăciunilor sacramentale sunt spuse pentru cei vii şi pentru cei morţi. „Făcând rugăciuni lui Dumnezeu pentru morţi, dacă ei au fost păcătoşi, nu le dăm o coronă. Le oferim lui Hristos Dumnezeu care s-a oferit pentru păcatele lumii. Facem acest lucru de dragul morţilor şi al nostru şi nădăjduim că Dumnezeu în iubirea sa faţă de om v-a fi milostiv.” Euharistia trebuie primită frecvent. „Nu v-ă lipsiţi de aceste taine duhovniceşti din cauza mizeriei voastre duhovniceşti.”

Din câte suntem capabili să judecăm din scurtul eseu despre liturghie a cincia predică mistagogică a lui Chiril, liturghia după cum era ea prăznuită în Ierusalim este similară cu cea găsită în cartea a opta din Constituţiile Apostolice, care se baza aparent pe o tradiţie palestiniană.

CAPITOLUL PATRU

SFÂNTUL VASILE CEL MARE

I

VIAŢA

Vasile cel Mare a fost născut într-o familie capadociană care era bogată şi distinsă şi a existat ceva aristocratic despre perspectiva ei spirituală. Tatăl său, Vasile cel Bătrân, a fost un predicator binecunoscut în Neocezareea şi el a fost cel care l-a introdus pe fiul său în viaţa intelectuală. Atitudinile religioase ale lui Vasile au fost formate în mare sub influenţa bunicii sale, Macrina cea Bătrână, care a fost o ucenică a lui Grigorie Taumaturgul. Vasile a fost educat mai întâi în Cezareea şi mai târziu în Constantinopol şi Atena unde s-a întâlnit cu Grigorie Teologul. O prietenie strânsă şi o intimitate duhovnicească, care a fost mai târziu descrisă de Grigorie, s-a dezvoltat între ei. Vasile era în acest timp atras în două direcţii. Pe de o parte era interesat de filosofie şi ştiinţe seculare, dar a fost atras şi de ideea unei vieţi ascetice de contemplaţie liniştită în izolare faţă de lume.

Înainte să părăsească Atena, Vasile a terminat un cerc larg de studii şi a fost mai târziu renumit pentru enorma sa erudiţie. A fost un orator sclipitor şi elocinţa sa, care „respira cu puterea focului," părea a fi lipsită de orice efort. A studiat filosofia, dialectica şi medicina. Vasile s-a întors în pământul său natal în 354 şi a început să înveţe retorica, dar în curând a renunţat la activităţile seculare în favoarea vieţii ascetice. A fost botezat şi a călătorit prin Siria şi Egipt pentru a fi martorul isprăvilor ascetice ale părinţilor estici. Memoriile sale de călătorie din urmă au fost nefericite fiindcă estul în aceste vremuri era dezbinat de controverse religioase şi unitatea Bisericii a fost ameninţată de schismă.

După întoarcerea sa Vasile s-a reîntors din nou în deşert lângă Neocezareea unde a organizat prima sa mănăstire comunală. Lui i s-a alăturat prietenul său Grigorie, cu care a împărtăşit idealul renunţării ascetice şi împreună au lucrat la compilaţia rânduielii cenobitice. Au fost interesaţi şi de probleme teologice, citirea Scripturii şi l-au studiat pe Origen, din ale cărui lucrări au compilat *Filocalia.* Majoritatea textelor greceşti ale scrierilor învăţătorului au fost păstrate pentru noi într-o colecţie. Grigorie mai târziu şi-a amintit cu mare emoţie această perioadă când el şi prietenul său „huzureau în încercări," adică, în isprăvile lor ascetice.

Vasile a petrecut aproape toată domnia lui Iulian în deşert. Ascensiunea lui Valens a marcat începutul controversei ariene, care a fost o epocă dificilă pentru Biserică. Vasile a fost chemat de compatrioţii săi. S-a reîntors deşi nu fără o oarecare ezitare. În 364 a fost hirotonit preot şi a devenit principalul sfătuitor al lui Eusebiu, episcopul Cezareii. În acest moment şi-a început lucrarea ca şi un lider duhovnicesc.

Vasile era un pastor prin vocaţie şi temperament. Deşi era un om cu o voinţă puternică, el nu a fost posesorului unui eroism militant care să îl distingă pe Atanasie care a fost întinerit de controversă. Vasile a fost epuizat de acest conflict. Era mai uşor pentru el să se apere singur zilnic decât să i-a parte în orice fel de luptă majoră care se putea dovedii a fi decisivă. A fost un om care şi-a împlinit datoriile şi care a încercat să îşi depăşească slăbiciunile prin ascultare şi prin purtarea cu smerenie a responsabilităţilor care au căzut peste el. Voinţa sa a fost făcută puternică de exerciţii ascetice puternice şi puterea sa este evidentă în stilul său, care este abrupt şi concis.

Caracterul lui Vasile era sever şi autoritativ şi multora li se părea dificil să aibă de a face cu el. Chiar şi prietenul său de afecţiune adesea se plângea cu privire la el. Totuşi, Vasile nu era un om rece. Era uşor mişcat şi adânc rănit de dezamăgire şi trădare din partea prietenilor. A fost întristat în special de trădarea lui Eustaţiu al Sebastiei. Uneori îşi permitea să îşi exprime tristeţea, dar de obicei îşi depăşea şi ascundea sentimentele, subordonându-şi emoţiile personale datoriilor şi voturilor lui. Vasile nu a fost niciodată puternic din punct de vedere fizic şi încă din tinereţe a suferit de diferite boli. Era înclinat spre melancolie şi nu putea depăşii cu uşurinţă impresiile dureroase produse de viaţa din jurul lui. Toate acestea fac şi mai remarcabile puterea voinţei sale.

Ca şi preot Vasile a fost principalul asistent al lui Eusebiu în administraţia Bisericii din Cezareea. Eusebiu care a fost numit de laitate, nu avea multă înţelegere faţă de poziţia dificilă în care se afla Biserica. După Grigorie Teologul, Vasile a venit a slujit, a observat, a sfătuit şi „a slujit în toate felurile. A fost un bun sfătuitor, un asistent îndemânatic, tâlcuitor al scripturii, mentor al tuturor acţiunilor, sprijin bătrânilor, apărător al credinţei, cel mai de încredere dintre toţi laicii." În aceste vremuri a avut loc polemica cu Eunomie.

Când Eusebiu a murit în 370, Vasile a fost ridicat în scaunul său, deşi nu fără opoziţie şi dificultate. Câţiva prelaţi au refuzat să îi ofere ascultarea lor. Mai întâi, noul episcop trebuia să îşi pacifice turma sa şi a reuşit acest lucru combinând autoritatea cu elocinţa şi caritate: mai devreme, în timpul unei foamete teribile, Vasile şi-a vândut proprietatea pe care a moştenit-o şi şi-a dat toţi banii să ajute pe cei flămânzi. În cuvintele lui Grigorie, Pronia l-a chemat pe Vasile să fie episcop nu numai a Cezareei, dar prin oraşul Cezareei el este chemat pentru tot pământul."

Vasile a fost cu adevărat un pastor universal care a adus pace lumii. Când la început a trebuit să se lupte pentru scaunul său, s-a părut ocazional că concesiile făcute erau prea mari. Orişicum aceste sacrificii erau deliberate fiindcă Vasile considera că nimic nu putea fi

mai rău decât un episcop eretic. Vasile a fost forţat să fie tăcut o perioadă de timp. El a fost reţinut în a mărturisii deschis că Duhul Sfânt era Dumnezeu fiindcă în cuvintele lui Grigorie Teologul: „s-a încercat să fie când proclama pe faţă că Duhul este Dumnezeu.” În ciuda atât a scripturii cât şi a crezurilor sale, Grigorie continuă, „Vasile a ezitat multă vreme să folosească expresia potrivită, cerând Duhului şi susţinătorilor lui să nu se supere de circumspecţia sa. Într-o vreme când ortodoxia era ameninţată, o poziţie de necompromis luată cu privire la o problemă de cuvinte simple putea ruina totul. Apărătorii Duhului nu putea suferi nici o distrugere de la o mică schimbare a cuvintelor, din moment cei ei recunoşteau aceleaşi concepte în spatele diferitelor expresii. Mântuirea noastră constă nu atât în cuvintele noastre cât în lucrările noastre.” Deşi şi-a impus precauţie, Vasile „i-a dat libertatea” de a vorbii lui Grigorie, care prin „raţiunea faimei sale, nu v-a fi condamnat sau exilat din ţara sa de baştină.”

Ca şi rezultat al acestei poliţe, Vasile a fost singurul episcop ortodox din est care a reuşit să îşi păstreze scaunul în timpul domniei lui Valens. El a reuşit în reunirea graduală a episcopiilor ortodocşi estici. Orişicum, acest lucru nu a rezolvat deplin problema. Umbrele trecutului încă stau pe Biserică şi Vasile a fost de acord că din punctul de vedere al anumitor acţiuni anumiţi prelaţi erau de încredere. Predecesorii lor au luptat împotriva crezului de la Niceia şi l-au exilat pe Atanasie şi chiar ei erau acum în contact cu *homoiousianii.* Mulţi dintre ei au fost numiţi de Acachie. În cele din urmă, nu toţi au urmat o liturghie ortodoxă, chiar dacă din cauza neînţelegerii. A fost necesar să se explice conceptele lor teologice neclare cu scopul de a risipii suspiciunile şi de a combina adevărul celor care au susţinut Niceia cu adevărul conservatorilor „estici.” Această problemă a fost rezolvată de Vasile în teologia sa, care era bazată pe o nouă terminologie teologică. Aceasta a devenit universală în toată Biserica şi doctrina nicieană a fost pusă în limbajul niceienilor.

Această împlinire teologică a fost primul pas în lupta lui Vasile. I s-a cerut nu numai să înveţe ci să şi aducă pace turmei sale. El trebuia să îi unească pe estici într-o credinţă singură, tare şi să le câştige toleranţa „vechilor niceieni” şi a vestului. Aceste dificultăţi au rezultat din problemele teologice şi canonice: majoritatea „esticilor” din schisma antiohiană erau meletieni, dar Atanasie şi occidentalilor au fost susţinuţi de Paulin.

Vasile a reuşit să împlinească destul de multe. El a primit sprijinul lui Atanasie, care a mărturisit faţă de ortodoxia lui Vasile şi înţelepciunea lui ca şi lider duhovnicesc. „Capadocienii ar trebui să îi mulţumească lui Dumnezeu pentru că le-a dat un astfel de episcop, care este de dorit de orice ţară. A fost mult mai dificil pentru Vasile să stabilească relaţii cu vestul. El a fost stânjenit mai întâi de orice de diversitatea opiniilor din Biserica antiohiană. Mai mult, vestul avea puţină simpatie faţă de problemele estului. Orişicum, reuniunea şi recunoaşterea mutuală a bisericilor estice şi care a avut loc mai târziu a fost mai întâi scoasă în evidentă de eforturile lui Vasile. Vasile a avut un ţel direct şi definit pe tot parcursul activităţii lui de pastor: el a voit să unească forţele Bisericii cu scopul de a se opune ereziei cu un trup puternic şi organizat, unit de puterea credinţei şi a scopului. În timpul vieţii a fost abuzat, denunţat şi condamnat, dar chiar şi Atanasie a fost capabil să străvadă că „Vasile a devenit slab de dragul celor slabi şi astfel i-a câştigat pe ce slabi.”

Vasile a murit cu câţiva ani înainte de al Doilea Sinod Ecumenic şi astfel nu a trăit să vadă victoria. Ştim că data exactă a morţii sale a fost 1 ianuarie 379. Nu împlinise încă cincizeci de ani. El a ars în teribilul foc care a apărut în est şi care a fost stins de sacrificiul său. Împlinirile lui au fost recunoscute şi succesorii lui imediaţi l-au numit „cel mare.” Majoritatea muncii sale ca şi lider duhovnicesc au avut de a face cu problemele imediate ale

zilei. A fost uitat imediat când furtunile erau gata sau mai exact când noi furtuni s-au ridicat şi trecutul a fost uitat în noile conflicte. Vasile a fost întotdeauna pomenit ca un mare învăţător şi teolog.

Vasile a fost unul dintre cei mai mari organizatori ai vieţii monahale şi părintele monahismului din Asia Minor. A susţinut mai întâi de orice idealul cenobitic al vieţii comune, deşi nu a respins monahismul anahoretic şi deşi a întemeiat câteva mănăstiri retrase. El a văzut cel mai pur tip de monahism numai în comunitatea celor vii şi în cest sens a fost un precursor al lui Teodor Studitul.

Vasile consideră că monahismul este idealul evanghelic, „chipul vieţii după evanghelie." Mijloacele primare de dobândire a acestui ideal este renunţarea, nu din cauza dezgustului faţă de lume, ci din iubire de Dumnezeu. O astfel de iubire nu poate fi satisfăcută în vanitatea şi confuzia lumii. Ascetul trebuie să renunţe şi să scape din această confuzie şi din acest zgomot. Evanghelia nu separă iubirea de Dumnezeu de iubirea de aproape. Prin urmare, pentru Vasile retragerea eremitică inspirată de dorinţa de mântuire în izolare, este insuficentă. Se opune legii iubirii, care după Evanghelie, „nu caută nimic al său." Mai mult, darurile duhovniceşti ale anahoretului nu aduc nici un beneficiu fraţilor. În cele din urmă, izolarea duce de multe ori la aroganţă. Pentru toate aceste motive Vasile îi îndeamnă pe asceţi la viaţă comună şi accentuiază importanţa iubirii. „Trăind într-o comunitate, darurile date de Duhul unuia vor fi date şi celorlalţi."

În legătură cu aceasta Vasile se referă la descrierea frăţietăţii creştine primare din Ierusalim care se găseşte în *Faptele Apostolilor*. El descrie Biserica primară ca şi „trupul lui Hristos" şi îndeamnă o reîntoarcere la o astfel de viaţă comună. O Biserică ar trebui să fie o Biserică mai mică, un trup mai „mic." Cu scopul de a împlinii acest ideal Vasile îi sfătuieşte pe monahi să i-a voturile de ascultare şi subordonare stareţilor lor „chiar până la moarte." Stareţul este însuşi Hristos şi integritatea organică a trupului cere ca toţi membrii trupului să fie subordonaţi capului. În acest fel de comunitate, un ascet, înconjurat de fraţii săi, îşi poate urmării calea către curăţire, iubire şi sacrificiu de sine, îşi poate urma, „slujba cuvintelor" (slujba mentală). Vasile consideră că votul castităţii este extrem de important ca şi cale către „singurul Mire al sufletelor curate." Deşi nu le-a cerut monahilor să îndeplinească lucrări de milostenie afară din mănăstire, Vasile a construit un azil lângă Cezarea. „Aici boala învaţă înţelepciune, necazul nu este urât şi tuturor le este arătată compasiune."

Votul de bază al ascetului este iubirea. Din această iubire intensă, întărită de exerciţii duhovniceşti, Vasile speră ca pacea să se întoarcă la umanitate. Este posibil că apărarea entuziastă a idealului comun să vină din dorinţa de a se opune disensiunilor pe care le-a văzut în lumea creştină din jurul lui. Vorbind despre această dezintegrare, spunea el, cu durere şi amar, „iubirea s-a răcit." Unanimitatea dintre fraţi a dispărut şi chiar numele acordului a devenit necunoscut." Vasile a hotărât să restaureze înţelegerea şi să restabilească „legăturile din lume" prin ascetism şi viaţă comună, deşi numai pentru o minoritate selectă.

II

LUCRĂRILE

RÂNDUIALA SFÂNTULUI VASILE

Vasile a exercitat o mare influenţă pe dezvoltarea ulterioară a monahismului atât în est cât şi în vest, la fel ca Teodor Studitul şi Benedict. Acest lucru se datora cel mai mult popularităţii lucrărilor sale despre ascetism decât exemplului direct. Aceste scrieri au fost adunate să formeze „o carte de practică ascetică" care ar putea fi eventual revizuită într-o zi. În orice caz, Grigorie Teologul a descris compunerea *Rânduielii* lui Vasile, ca să nu existe nici o îndoială că este autentică.

Rânduiala există în două forme, o scurtă versiune şi una extinsă. Prima a fost compilată de Vasile în anii de izolaţie în Pont şi conţine patruzecişicinci de canoane de scurte explicaţii. Probabil acestea se bazează pe instrucţiile orale, care, după Grigorie, Vasile le-a ţinut monahilor cezarieni. Mai există o colecţie de optzeci de *Rânduieli morale* care erau intenţionate nu monahi ci pentru preoţi şi creştini în general. Două predici, *Despre judecata lui Dumnezeu* [*De judicio*] şi *Despre credinţă* [*De fide*], dintr-o teză introductivă. Autenticitatea altor rânduieli şi instrucţii pentru asceţi care au fost atribuite lui Vasile este îndoielnică. Una dintre scrisorile lui Vasile către Grigorie Teologul conţine o scurtă caracterizare a idealului său de monahism.

Lucrarea lui Vasile la liturghie

Lucrarea lui Vasile la liturghie trebuie tratată separat. Grigorie Teologul i-a atribuit un „ritual de rugăciune." Dintr-o scrisoare a lui Vasile către clericii din Neocezareea se pare că el a fost acuzat de a face inovaţii în liturghie introducând imne antifonale la vecernie. Vasile tratează obiceiuri liturgice şi observaţii în cartea sa despre Duhul Sfânt. De fapt, cartea este esenţial un singur argument teologic tras din tradiţia liturgică. Una dintre rugăciunile lui Vasile este că în intervalul de la Paşti la Cincizecime rugăciunea ar trebui făcută în picioare, fără plecări ale genunchilor, ca şi un simbol al bucuriei de înviere şi ca o reamintire a „veacului ce nu se v-a sfârşii" (cf. Canonul 20 al Primului Sinod Ecumenic).

Următoarea remarcă a lui Vasile este semnificativă: „părinţii noştii în înţelepciunea lor au decis să nu se accepte harul luminii de seară în tăcere ci să i se mulţumească imediat ce a apărut. Nu putem spune cine este responsabil pentru această expresie de mulţumire, dar oamenii cântă acest imn antic şi nimeni nu consideră că celor care proclamă „lăudăm pe Tatăl pe Fiul şi pe Sfântul Duh Domnul" le lipseşte „reverenţa." Vasile se referă la imnul *„Lumină lină"* [*Φώς ίλαρον*] şi astfel afirmă antichitatea imnului, care prin terminologia sa teologică datează din epoca pre-niceiană şi cel mai probabil din secolul al doilea.

Fără îndoială că Vasile a acordat multă atenţie liturghiei. Este dificil să ştim în ce măsură ritualul liturgic ştiut după numele său îi poate fi atribuit, în special în forma în care a supravieţuit. Dar faptul că se bazează pe propriul „ritual" al lui Vasile este un fapt fără îndoială. Sinodul de la Trulan se referă la Vasile „care ne-a dat în scris ritualul religios al tainelor" (Canonul 32). Cea mai veche copie a ritualului lui Vasile se găseşte în euchologhionul grec din secolul al optulea în colecţia episcopului Porfirie (se afla încă în biblioteca publică din Sank Petersburg în timpul Revoluţiei Ruse).

În ciuda marilor sale abilităţi ca şi teolog, Vasile nu a fost un scriitor prin vocaţie şi nu şi-a exprimat teologia sa sistematic. El a scris puţin din ceea ce nu a fost inspirat de consideraţii practice şi externe. Acest fapt se datorează contextului unui veac tulburat şi problematic şi că a fost forţat pe tot parcursul vieţii sale să se lupte mai mult în faptă decât în cuvânt. Totuşi, moştenirea sa literară este considerabilă.

Lucrările dogmatice şi polemice

Cele mai importante sunt lucrările lui polemice. Lucrarea *Împotriva lui Eunomie* [*Adversus Eunomium*], o respingere a unei *Apologii* de Eunomie care nu a supravieţuit, a fost compusă în 363-365. Copia supravieţuitoare a cărţii lui Vasile conţine cinci cărţi, dar cele două cărţi de concluzie sunt fără îndoială cărţile lui Vasile. Ele sunt numai o colecţie de observaţii despre controversă, nu un argument coerent şi au fost aparent scrise de Didim. Vasile a scris o epistolă doctrinară extensivă *De Spiritu Sancto* [*Despre Duhul Sfânt*] către Amfiolochie de Iconium în aproximativ 375. O carte scrisă împotriva maniheilor, nu a supravieţuit.

Alte lucrări de Vasile au un caracter omiletic: În *Hexaimeron* (o predică la *Geneză* 1: 1-26), care a fost aparent susţinută în ultimule zile de post, Vasile ne oferă o exegeză realistă şi literală asupra naraţiei biblice. El a compus treisprezece omilii despre psalmi individuali şi aici foloseşte o metodă de exegeză alegorică. Alte douăzecişiuna de volume sunt scrise pe diferite teme, inclusiv *Despre îmbetare, Despre mânie* şi *Împotriva împrumuturilor de bani.* O discuţie caracteristică intitulată *Îndemn către tineri cum pot să profite de scrierile autorilor păgâni* ar putea fi cu greu numită o omilie. Un comentariu la Isaia I-XVI i-a fost atribuit lui Vasile dar probabil că nu îi aparţine, deşi a fost scris în era sa. Se pare că Vasile a compilat un comentariu la *Iov,* dar a fost pierdut. Scrierile lui Vasile despre ascetism au fost deja discutate.

Epistolele lui Vasile

Epistolele lui Vasile merită o atenţie particulară. Ela au fost colecţionate de Grigorie Teologul şi 365 de scrisori au supravieţuit (unele sunt scrisori către, nu de Vasile). Majoritatea lor sunt scrise după ce Vasile a devenit episcop şi ele oferă un material extrem de valabil pentru istoria epocii sale. Câteva scrisori formează aproape nişte tratate teologice complete, în special binecunoscuta scrisoare a lui Vasile către fratele Grigorie de Nyssa despre teologie trinitară. Trei epistole către Amfilochie de Iconium tratează rânduielile Bisericii şi selecţii din ele au fost incluse în diferite colecţii canonice. Din aceste scrisori au fost luate optzecişicinci de canoane şi suplimentate cu încă şapte canoane din alte scrisori şi capitolele 27 şi 29 („Despre înţelesul tradiţiei” din cartea lui Vasile *Despre Duhul Sfânt.* Original aceasta a fost o epistolă către Amfilochie.

Colecţia canoanelor făcută undeva înainte de 565 de Ioan Scolasticul, patriarhul Constantinopolului, conţine 69 de canoane din Vasile. Sinodul Trulan din 692 a dat o aprobare oficială acestor canoane şi a făcut ţinerea lor obligatorie dimpreună cu alte rânduieli stabilite la sinod. Majoritatea acestor canoane au de a face cu pocăinţa. Ele sunt o înregistrare a tradiţiei şi obiceiurilor Bisericii şi conţin adăugirile specifice ale lui Vasile din „material similar cu cel cu care am fost învăţat de bătrânii mei.”

III
GÂNDIREA
LUMEA ŞI OMUL

Creaţia naturilor

Vasile cel Mare îşi începe comentariul la *Hexaimenron* afirmând adevărul pe baza mărturiei care o dă creaţiei lumii. „Creaţia cerului şi a pământului nu a avut loc prin sine, după cum îşi imaginează unii oameni," scrie el, „ci îşi are raţiunea în Dumnezeu." Lume are o sursă. Trupurile din cer se mişcă într-o mişcare circulară şi doar faptul că simţurile noastre nu văd sursa acestei mişcări circulare" nu ne dă nici un motiv să credem că natura acestor trupuri rotative este veşnică. Mişcarea circulară începe dintr-un punct pe o circumferinţă; punctul nu ne este ştiut nouă. Ceea ce are un început se v-a sfârşii şi tot ceea ce are sfârşit are un început. Lumea există în timp şi este compusă dintr-o substanţă care este subiectul genezei şi al distrugerii.

Vasile afirmă că timpul a fost creat de Dumnezeu ca şi un mediu pentru lumea materială. Timpul este succesiune şi înlocuire şi curge şi se mişcă întotdeauna înainte. La începutul timpului Dumnezeu a creat lumea. Începutul timpului nu este timpul. „La fel cum începutul unei căi nu este calea înseşi sau cum începutul unei case nu este casa înseşi, la fel şi începutul timpului nu este timpul, nici chiar şi cea mai mică parte din timp." Începutul este simplu şi nu are nici o durată. Începutul timpului poate fi explicat prin mişcarea înapoi de la prezent. Dacă Dumnezeu a creat cerul şi pământul „la început," aceasta înseamnă că „actul creaţiei a fost instantaneu şi nu a fost subiectul timpului." Creaţia lumii de Dumnezeu prin voinţa Sa nu a avut loc în timp, dar El a creat dintr-o dată sau instantaneu sau în cuvintele „comentatorilor antici," „scurt" (Vasile se referă la traducerea lui Achila). Timpul a început cu lumea. „Timpul este o continuare care este co-extensivă cu existenţa lumii."

Creaţia naturilor afară din timp

După Vasile, Dumnezeu a creat îngerii înainte de a crea lumea vizibilă şi pe cea materială. Astfel, îngerii sunt creaţi afară din timp şi fără timp iar fiinţele angelice nu presupun timp şi nici nu îl cer. Aceasta îl face pe Vasile să afirme că îngerii sunt imutabili. „A existat, înainte de începerea lumii, un anumit stadiu care se potrivea puterilor care au existat înaintea lumii, care sunt superioare timpului şi care sunt veşnice. Întru această condiţie Creatorul tuturor lucrurilor a creat lumina intelectuală care aduce extaz tuturor celor care îl iubesc pe Domnul, naturile inteligente şi invizibile şi restul ornamentelor acestor creaturi, care pot fi numai contemplate de noi. Ele depăşesc înţelegerea noastră în aşa măsură încât nu le putem da numai un nume."

Îngerii au fost aduşi în existenţă prin Cuvântul Domnului. Ei nu au fost creaţi într-o formă imatură sau într-un astfel de fel în care ei trebuiau să se perfecţioneze printr-un exerciţiu gradual cu scopul de a fi vrednici de Duhul. „Îngerii nu sunt subiectul schimbării. Între ei nu există tineri, bătrâni sau maturi, ci natura lor este întotdeauna pură şi imutabilă. Sfinţirea a fost infestată în stadiul lor original, în înseşi substanţa lor." „Prin urmare," spune Vasile în concluzie, „ei nu sunt niciodată înclinaţi spre păcat fiindcă sunt sfinţiţi imediat ca şi o parte din natura lor. Prin darului Duhului Sfânt virtutea lor este constantă." Ei au trăit în sfinţenie şi bucurie duhovnicească dinaintea creării lumii.

Creaţia lumii vizibile şi dezvoltarea sau evoluţia

Dumnezeu a creat lumea într-o singură clipă, dar lumea nu şi-a asumat imediat forma completă. Vasile nu se ocupă cu substanţa cerului şi a pământului fiindcă simte că a face acest lucru ar fi fără rost. El respinge conceptul unui „substrat necalificat" ca şi temelie a

lumii. Tot ceea ce nu are calităţi nu există iar calificarea presupune existenţa. Natura sau substanţa materiei ne este incomprehensibilă.

Lumea primordială era lipsită de ordine. Aceasta nu din cauza faptului că materia şi forma erau la un moment dat separate. Din contră, Dumnezeu crează totul, „nu numai jumătate din tot, ci tot cerul şi pământul, atât în substanţă cât şi în forma lor.” Această lume primordială nu a fost deplin dezvoltată în stadiul la care avea potenţialul să ajungă. „Din cauza forţelor cu care l-a înzestrat Creatorul, pământul era gata să dea naştere la toate dar aştepta momentul când l-a porunca lui Dumnezeu, v-a aduce la lumină ceea ce a generat.” *Hexaimeronul* este astfel o descriere potrivită a ordinii lumii.

Prima zi a creaţiei stă afară din timp şi înaintea dezvoltării şi Vasile ezită să o numească prima zi din seria celorlalte zile. Ea „a existat într-un fel particular” şi este veşnică şi închisă în sine. Ea este „afară de timpul săptămânii” la fel ca şi ziua a opta, „începutul zilelor care este contemporană cu lumina.” Este sfânta zi a Domnului şi a fost mărită prin înviere. În această zi, Dumnezeu prin porunca şi Cuvântul Său a dat lumii „harul luminii.”

Cuvântul sau porunca lui Dumnezeu care a fost responsabilă pentru creaţie a devenit o „lege unică care a rămas pe pământ pentru timpurile viitoare, dându-i pământului puterea de a genera şi de a da roadă.” Vasile compară aceasta cu vârful unui giroscop. După ce este pus în mişcare un giroscop continuă să se învârtă şi în acelaşi fel „natura după ce a fost originată de prima poruncă v-a continua să se extindă până la sfârşitul universului.” Natura materială este ca o sferă care se mişcă înainte pe o suprafaţă înclinată. A fost pusă în mişcare printr-o simplă poruncă şi continuă să se mişte într-un fel obişnuit în timp ce lucrurile create sunt generate şi distruse. Lumea este un tot unificat în ciuda varietăţii componentelor sale, fiindcă a fost legată de Dumnezeu „într-o unitate singură legată şi într-un singur trup armonios printr-o uniune indestructibilă a iubirii.” Genele şi speciile existenţei au fost păstrate fiindcă ceea ce este generat este similar a tot ceea ce generează. În fiecare gen şi specie, fie animal sau vegetal, există o forţă seminală. „Fiecare lucru creat în întregul creaţiei împlineşte o anumită lege particulară proprie.”

Ordonarea lumii a fost împlinită printr-o serie de izbugniri instantanee. Aşa descrie Vasile generarea lumii vegetale. „Fie ca pământul să rodească…Şi pământul, urmând legii Creatorului, a început să rodească şi într-un moment al timpului el a trecut prin toate stadiile de creştere şi a dat iveală la vegetaţie care era desăvârşită.” În acel moment nu a existat nimic care să oprească creşterea. Înainte de acest moment nu a fost nimic pe pământ şi totul a venit în existenţă într-un moment, cu toate atributele care i se cuveneau. Fiecare plantă se distingea de celelalte şi putea fi recunoscută de restul. Vocea care a dat porunca a vorbit scurt şi a fost mai mult o mişcare a voinţei decât o voce adevărată. Orişicum, ideea conţinută în poruncă a fost complexă şi diversificată. Când viaţa animală a fost produsă pământul nu a adus ceva care a fost mai înainte ascuns în el, dar prin porunca lui Dumnezeu a primit puterea de a genera ceea ce nu a fost mai înainte. Consecvent, Vasile afirmă că viaţa animală originează prin generare spontană.

Diversitatea armonioasă a marii parade a cosmosului

Vasile a vorbit de diversitatea armonioasă a lumii cu aprecierea entuziastă a unui estet. „Peste tot putem vedea o înţelepciune inefabilă.” Completitudinea artistică şi ordinea universului, marea paradă a cosmosului, ridică mintea la contemplarea Creatorului şi artistului a toate. „Temporalul este ca veşnicul,” exclamă Vasile „şi dacă lucrurile vizibile sunt

atât de frumoase, acelaşi lucru trebuie spus şi despre lucrurile invizibile." Pentru Vasile toată lumea poartă mărturie către Dumnezeu." Dacă te uiţi la fiecare piatră," scrie el, „chiar şi ea indică tăria Creatorului. Vei vedea acelaşi lucru dacă priveşti la o furnică, o muscă sau o albină. Înţelepciunea creatorului poate fi văzută în cele mai mici lucruri." Aparent Vasile a folosit comentariul lui Poseidon despre *Timaeus* al lui Platon, care nu a supravieţuit, în propria sa interpretare la *Hexaimeron.* El a tradus imageria biblică în limbajul cosmologiei eleniste.

Omul ca şi cel mai înalt nivel a creaţiei

În ordinea universului există diferite stadii care duc la desăvârşire iar omul este cel mai înalt nivel. Omul a fost creat într-un fel diferit de restul lumii de jos. Acest lucru este exprimat în Biblie, care descoperă cu claritate „dogma adevărului" despre Cuvântul, „asistentul" în creaţie. Omul a fost făcut după Chipul lui Dumnezeu. Este nemuritor şi este creat pentru viaţa duhovnicească. În cuvintele lui Vasile, omul este singura formă de viaţă pământească ce a fost creată de Dumnezeu. Creând omul, Dumnezeu „a pus în el ceva din propriul Său chip, pentru ca omul să poată recunoaşte ceea ce îi este similar Lui prin similaritatea sa." Omul este creat dintr-un trup fizic şi un suflet găzduit în el. Prin natura sa trupul este nestabil şi se află în transformare constantă. El curge şi se dispersează neîncetat.

Lumea a fost asamblată şi prin urmare va ajunge la un sfârşit. Este spaţiul de locuire a lucrurilor muritoare. Din moment ce ele participă în natura esenţială a acestei totalităţi, oamenii mor repetat, chiar şi mai înainte ca moartea să separe sufletele lor de trupuri. Un om este un suflet. După Vasile omul este „un intelect unit cu carnea care s-a adaptat cu el şi care i se potriveşte." Trupul ca şi o locuinţă potrivită a sufletului a fost desemnat de Dumnezeu cu o mare înţelepciune. „Suntem suflet şi intelect, din moment ce suntem creaţi după chipul Creatorului. Ceea ce este al nostru este trupul şi senzaţiile care le experimentăm prin el." Trupul este adesea o închisoare pentru suflet. „După cum ne sârguim după viaţa cea cerească existenţa noastră corporală este mai grea decât orice pedeapsă sau temniţă."

Intuiţia sufletului

Vasile repetă cuvintele lui Platon când spune că „mânia, dorinţa, timiditatea şi invidia fac intuiţia sufletului confuză." În acelaşi fel în care un ochi prostesc nu percepe lucrurile vizibile, este imposibil de obţinut o cunoaştere a adevărului cu o inimă problematizată. Prin urmare ar trebui să ne retragem din lucrurile lumeşti şi să nu introducem gânduri superflue în sufletele noastre. Cumpătarea fizică şi postul strict sunt foarte importante, căci numai o minte curată şi liniştită poate ajunge la cunoaşterea şi contemplarea adevărului. Este necesară dobândirea „liniştii complete în adâncul templului inimii noastre," fiindcă orice patimă „cauzează confuzie şi perverteşte viziunea sufletului." Este imposibil să cunoaştem adevărul decât numai dacă inima este în pace. Intelectul predomină în suflet.

Sfântul Vasile scrie că „intelectul este frumos, fiindcă în el posedăm ceea ce ne face similari Creatorului. În distincţia făcută asupra facultăţilor sufletului, Vasile îi urmează lui Platon. Mai jos decât raţiunea sunt proprietăţile irascibilităţii şi dorinţei *θυμός* şi *ἐπιθιμία* sau *το ἐπιθυμητικόν*. Irascibilitatea sau capacitatea sufletului de a voi, trebuie să fie subordonate raţiunii. Dacă nu aşa stau lucrurile, ele pot devenii de necontrolat şi pot distorsiona sufletul evoluând în patimă sau mânie. „Fântâna lăuntrică a unui suflet agitat" întunecă şi orbeşte

mintea, făcând „cunoştinţa” imposibilă. Orişicum, prin sine „irascibilitatea este un nerv duhovnicesc care îi dă suflului puterea marilor fapte.” Atâta vreme cât nu se tulbură gândirea, irascibilitatea întăreşte sufletul şi dă naştere curajului, răbdării şi înfrânării. „Dacă sufletul a slăbit prin voluptate, irascibilitatea îl v-a tempera la fel cum fierul se temperează prin afundarea în apă şi v-a face dintr-un suflet slab, unul tare şi puternic.” Irascibilitatea dreaptă, condusă de raţiune, se exprimă cel mai bine în fervoare religioasă. Este potrivit să iubeşti virtutea şi să urăşti păcatul cu o intensitate egală. „Sunt momente când este bine să arăţi ură,” scrie Vasile, în special pentru diavol, distrugătorul omului, tatăl minciunii şi cauza păcatului. „Dar fii plin de compasiune faţă de fratele tău. Dacă este păcătos el se va da focului veşnic cu diavolul.”

Dorinţa poate fi folositoare sufletului dacă este subordonată raţiunii şi este direcţionată către iubirea de Dumnezeu şi tânjirea după veşnicul extaz. Vasile consideră că ,fiecare facultate a sufletului „poate să fi fie bună sau rea, depinzând de felul în care este folosită.” Totul depinde de acord şi proporţionalitate, de armonia şi „simetria” vieţii duhovniceşti. Sursa acestei armonii este raţiunea. Acţiunea în conformitate cu raţiunea este virtutea. Ea arată integritatea sufletului şi este încoronată de comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. Păcatul este o mişcare de depărtare de Dumnezeu, adică, de Viaţă. Este „pierderea vieţii” şi începutul morţii. Primul păcat a constat în preferinţa materialului şi a senzualului faţă de duhovnicesc. Calea dreaptă duce de la materie la duh, la viaţă. „Oricine îşi fixează atenţia pe iradierea şi harul acestei frumuseţi,” spune Vasile, „v-a lua ceva din ea şi va fi marcat de ea ca cum ar trece printr-o vopsea, atunci când îţi expune propria faţă razelor colorate. În acest fel, faţa lui Moise, care a participat la această Frumuseţe, „ a fost slăvită în timpul comuniunii cu Dumnezeu.” Calea virtuţii este calea raţiunii şi a contemplaţiei duhovniceşti, *θεωρία.*

Cunoaşterea lui Dumnezeu ca fiind accesibilă omului

Cunoaşterea lui Dumnezeu este accesibilă omului. În primul rând, panorama maiestuoasă a lumii se desfăşoară în armonie în fiecare parte şi în întreg şi omul poate şi trebuie să concluzioneze că această ordine are o cauză raţională. Trebuie să existe un Artist al oricărui lucru. Aristotel a demonstrat acest lucru în cosmologie. După Vasile, un om care nu reuşeşte să îl recunoască pe Dumnezeu prin contemplarea frumuseţii minunate şi a ordinii armonioase a lumii este ca un om care nu poate vedea nimic nici chiar după amiaza. În al doilea rând, omul îl poate cunoaşte pe Dumnezeu cunoscându-se pe sine. Vasile face ecou Bibliei când spune „luaţi seama la voi înşivă” (Deuteronom 15; 9). „Observarea grijulie a sinelui te v-a duce la cunoştinţa lui Dumnezeu. Căci dacă vom lua seama la noi înşine trebuie să căutăm o anumită evidenţă a Creatorului în univers.”

„Elementul incorporal din tine, adică sufletul te v-a face să înţelegi că şi Dumnezeu este incorporal. Te v-a face să înţelegi că el nu se limitează la un singur loc, la fel cum mintea ta nu are o existenţă anterioară în alt loc, ci îşi vine în sine numai când este unită cu trupul tău. Vei crede că Dumnezeu este invizibil atunci când ai ajuns să-ţi cunoşti propriul suflet, căci El este inaccesibil ochilor trupului. Nu are nici culoare, nici aparenţă exterioară şi nu are nici o schiţă prin care poate fi perceput, ci Îl cunoşti după acţiune. Prin urmare când te gândeşti la Dumnezeu nu te baza la ceea ce vezi cu ochii tăi, ci crede cu mintea ta, pentru ca un fel de concept de Dumnezeu să fie împlinit prin intelectul tău.”

Nepotrivirea cunoaşterii naturale a lui Dumnezeu

Bineînţeles, cunoaşterea lui Dumnezeu care poate fi dobândită de facultăţile noastre naturale este nepotrivită şi incompletă. Aceasta de abea ne pregăteşte să primim revelaţia divină prin Sfânta Scriptură. Scriptura este comoara care conţine cunoştinţele noastre despre Dumnezeu. După Vasile „în ea nu există nici un cuvânt superfluu.” Totuşi, nici chiar Scriptura nu ne face capabili să îl înţelegem pe Dumnezeu complet, căci în cele din urmă Dumnezeu trebuie să ne rămână incomprehensibil. Prin evidenţa simţurilor noastre ştim că Dumnezeu există. Putem înţelege chiar *cum* există Dumnezeu. Ceea ce *este* Dumnezeu şi ceea ce este „esenţa” Sa, nu poate fi cunoscut de om şi de nici una din puterile cereşti intelectuale. „Ştiu că Dumnezeu este” spune Vasile, „dar esenţa Lui este dincolo de înţelegerea mea.” Motivul primar pentru aceasta este că Dumnezeu este veşnic şi nelimitat, iar capacitatea minţii create este întotdeauna limitată. Cunoştinţele noastre despre Dumnezeu nu sunt prin urmare niciodată complete. Sunt cel mult o aspiraţie.

Aceasta nu invalidează obiectivitatea cunoaşterii religioase. Ceva care este incomplet nu este necesar neadevărat. „Ni s-au dat ochi ca să cunoaştem ceea ce este vizibil. Totuşi aceasta nu înseamnă că tot ceea ce este vizibil se află în raza viziunii noastre. Toată bolta cerului nu poate fi văzută dintr-o dată. Observăm atât cât putem, dar sunt multe care rămân nepercepute de noi. Orişicum, nu spunem că cerul este invizibil pur şi simplu fiindcă este o parte din el pe care nu o vedem. Din contră, este tocmai această percepţie limitată pe care o avem care o face vizibilă şi cognoscibilă nouă. Acelaşi lucru trebuie spus despre Dumnezeu.”

Mai mult, din moment ce ceea ce percepem trebuie exprimat în concepte multivalente, nu putem penetra niciodată dincolo de proprietăţile şi calităţile lucrurilor. Aceste calităţi ne fac capabili să percepem şi să exprimăm natura lucrurilor, chiar a lucrurilor create dar niciodată exact şi complet. În alte cuvinte, esenţa lucrurilor, chiar a lucrurilor create, este în cele din urmă inaccesibilă nouă. Nu putem înţelege nici măcar esenţa unei furnici. Această idee a fost dezvoltată mai târziu cu mai mare detaliu de Grigorie de Nyssa.

Problemele limitaţiei cunoaşterii lui Dumnezeu de om devin punctele focale acestei controverse, care a fost concomitent la fel de mult o problemă de filosofie cât şi una de teologie. Doctrina anomoeană a lui Eunomie se baza pe principii gnostice. Vasile i-a răspuns lui Eunomie dezvoltând teoriile sale de cunoaştere religioasă şi caracterul creativ al activităţii umane cognitive. Aceste teorii nu au fost elaborate sistematic şi Vasile nu a făcut nimic decât să le indice premizele primare. Munca sa a fost completată mai târziu de fratele său mai tânăr Grigorie de Nyssa.

ÎNVĂŢĂTURA LUI EUNOMIE ŞI CRITICA LUI VASILE

Accentul lui Eunomie pe definiţia conceptelor şi legăturilor dialectice ca şi reflecţii ale intra-relaţiilor ontologice

Învăţătura lui Eunomie se bazează pe examinarea obiectivităţii concepţiei umane. El distinge două tipuri de nume, ceea ce pentru el înseamnă că există două tipuri de concepte. În primul rând sunt „nume care au fost numite de oameni” şi care sunt rezultatul gândirii umane. La aceste nume-concluzie se ajunge „prin reflecţie,” *κατ’ έπίνοίαν.* Ele sunt un fel de mecanism logic sau construcţie intelectuală care desemnează însuşi lucrurile referindu-se la ele într-un fel în care sunt acceptate. Ele sunt „nume potrivite,” semnul convenţional al

lucrurilor. Ele nu conţin nici o informaţie despre structura internă sau natura obiectelor la care se referă. Aceste nume sunt simple semne şi cuvinte. După Eunomie, „o parte din ceea ce este împlinit prin reflecţie există numai ca şi cuvinte fără înţeles şi o altă parte există numai în minte.” Este imposibil să derivăm orice fel de cunoaştere obiectivă dintr-un astfel de nume.

Dacă toate „numele noastre” sau conceptele ar fi numai structurile noastre, cunoştinţa obiectivă a lucrurilor ar fi imposibilă. Totuşi, Eunomie afirmă de asemenea existenta unor altor nume mai superioare, care oferă o cunoaştere obiectivă lucrului pe care îl reprezintă. Această idee se bazează pe premizele platonice care au fost modificate de teoria stoică a „cuvintelor seminale” lucrurile au nume care semnifică substanţa lor actuală şi care sunt imutabil legate de el. Aceste nume descoperă „energia” sau acţiunea esenţei fiecărui lucru. „În ele este descoperită înţelepciunea lui Dumnezeu şi aceste nume sunt adaptate fiecărui lucru creat. Acestea sunt „numele înţelepciunii” şi ele extind concepte şi idei. Aceste nume sunt făcute accesibile omului de Dumnezeu, Care a plantat „sămânţa numelor” în raţiunea umană. Prin dezvoltarea acestor seminţe printr-o analiză pur logică suntem capabili să dobândim o cunoştinţă a esenţelor prin astfel de nume. În acest fel dobândim o cunoaştere indisputabilă şi imuabilă a lucrului. Pentru acest motiv Eunomie pune atât accent pe dialectică şi pe definiţia conceptelor şi ideilor. Legăturile logice şi dialectice sunt reflecţii ale întra-relaţiilor reflecţiilor obiective şi ontologice.

Eunomie îşi derivă teologia sa din premizele gnostice. El crede că cunoaşterea noastră de Dumnezeu şi a esenţei divine poate fi completă şi că această cunoaştere completă poate fi dobândită prin analiza numelui lui Dumnezeu. Dumnezeu este *ἀγέννητος,* negenerat. Istoricul bisericesc Socrate îl citează pe Eunomie când spune că „Dumnezeu nu ştie mai mult despre esenţa sa decât ştim noi. Nu se poate spune că esenţa lui Dumnezeu este cunoscută mai bine de El decât de noi. Tot ceea ce ştie Dumnezeu despre ea ştim şi noi, fără cea mai mică diferenţă.” Aceasta este aşa fiindcă natura tuturor raţiunilor este unificată şi neschimbată.

Astfel, în cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa şi Teodoret, pentru Eunomie, teologia a devenit o „artă a cuvintelor,” o analiză logică şi filosofică a conceptelor exprimate.

Accentul lui Vasile pe imposibilitatea reducerii experienţei la concepte intelectuale

În critica învăţăturii despre Eunomie, mai întâi de orice Vasile respinge diviziunea numelor în nume ontologice şi nume fără înţeles „care sunt rezultatul reflecţiei.” Nu este adevărat că „numele care vin prin reflecţie şi gândire nu au nici un înţeles şi sunt numai cuvinte care iasă din limbă fără nici un scop.” Ar fi un delir sau o vorbărie goală şi nu produsul reflecţiei. Tot ceea ce este dobândit de reflecţie posedă un anumit stadiu de realitate mentală. Chiar şi conceptele false, care se ridică din vise sau din activitatea fără de nici un scop a minţii, au o anumită stabilitate. «Reflecţia» trebuie să fie înţeleasă ca şi activitatea minţii în eforturile ei de a dobândii înţelegere. Reflecţia este gândirea. Reflecţia este o penetraţie mentală sau o analiză. «Când după o examinare apropiată ceea ce pare a fi întâi simplu şi o unitate se dovedeşte a fii divers, această multiplicitate care a fost descoperită de gândire se spune că este diferenţiată de «reflecţie.»

«Trupul, de exemplu, la prima vedere apare a fi simplu, dar cu ajutorul raţiunii putem vedea că trupul are o mare diversitate. Prin diversitate îi distingem culoarea, conturul, durata, mărimea etc. Similar, fiecare are o concepţie despre un sâmbure de grâu şi acest

lucru ne face să îl recunoaştem când îl vedem. La o examinare mai apropiată devine clar că consideraţia trebuie să i-a în considerare un număr de fenomene şi nume diferite sunt oferite unui singure sâmbure ca să îi desemneze multiplicitatea. Numim acelaşi sâmbure un fruct, o rădăcină sau mâncare. Fiecare dintre aceste predicate ne apar în timp ce reflectăm şi acestă concepţie este asimilată de noi imediat ce am conceput-o. Astfel, tot ceea ce poate fi perceput de simţuri ca şi obiect la început pare a fi simplu, dar când îl contemplăm vedem că trebuie înţeles prin mijloacele multor concepte diferite. Aceasta este o percepţie prin reflecţie.»

Astfel, Vasile se opune ideii de percepţie imediată şi directă a obiectului ca întreg, prin care se descoperă obiectul minţii ca fiind prezent şi real, cu a sa idee de analiză secundară intelectuală care consolidează percepţia prin intermediul conceptelor şi cuvintelor adiţionale. Această percepţie secundară este formată şi «inventată» de intelect, dar aceasta nu ne detractează de la obiectivitatea ei. Pentru Vasile, acitivitatea minţii care ajunge la înţelegere prin penetraţia obiectului pe care îl contemplează este trăsătura primară a cogniţiei.

Intelectul defineşte obiectele primar prin întra-relaţile lor. Prin ele se ajunge la noi concepte, care pot fi fie negative, fie pozitive. Pentru acest motiv există diferite feluri de nume. Unele nume desemnează obiecte individuale, ca om, cal sau bou. Alte nume exprimă relaţii mutuale şi « arată contingenţa unui nume faţă de celălalt,» ca de exmplu fiu, sclav sau prieten. Numele independente nu desemnează substanţe, ci definesc substanţe care caracterizează fiecare lucru.» Distingem lucrurile prin numele lor şi «noi imprimăm în noi propriul nostru concept al trăsăturilor particulare distinctive pe care le observăm în lucruri.» Numele şi conceptele care se disting în ele sunt mijloacele prin care analizăm lucrurile şi analiza este principalul ţel al cunoaşterii.

Analiza unui concept presupune contemplaţie, dar în acelaşi timp nu o epuizează. Există întotdeuna ceva «iraţional» care nu poate fi izolat şi exprimat şi aceasta înseamnă că «esenţa» lucrurilor este imcomprehensibilă nouă. Din acest punct de vedere Vasile abordează posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu. Fiecare concept teologic trebuie să se bazeze pe contemplaţie sau percepţie, care sunt mijloacele noastre de a cunoaşte realitatea. Prin intermediul conceptelor putem frânge şi distinge informaţia pe care o primim prin experienţă, dar conceptele nu se pot exprima exact sau complet niciodată. Prin urmare ele nu pot fi înlocuite. Este dificil să renunţăm la concepte intelectuale, dar conceptele sunt posibile şi pline de sens numai prin experienţă şi întru ea. Mintea este conştientă numai de ceea ce percepe şi poate identifica numai ceea ce contemplă.

Revelaţia numelor lui Dumnezeu – Cunoaşterea energiei lui Dumnezeu, nu a esenţei inaccesibile a lui Dumnezeu

Este cât se poate de adevărat că în teologie fiecare încercare de al înţelege pe Dumnezeu trebuie să se bazeze pe Revelaţie. După Vasile, nu există nici un singur nume care poate cuprinde adevărata natură a lui Dumnezeu şi care să fie capabilă să Îl exprime deplin. «Înţelesul individual al multor nume diferite formează un concept parţial care este neclar şi sărac în comparaţie cu întregul, dar acest lucru este destul pentru noi.» Deşi aceste nume sunt numai nişte definiţii relative, ele sunt stabile. Unele exprimă natura lui Dumnezeu prin «respingerea a ceea ce nu este în El,» prin negarea sau interzicerea conceptelor care sunt străine lui Dumnezeu.» Alte nume indică ce este Dumnezeu şi cum ar trebui să îl perceapă mintea. Ambele tipuri exprimă mai întâi relaţia minţii noastre cu Dumnezeu. Ele sunt un

standard care ne conduce în verme ce noi încercăm să penetrăm revelaţia prin contemplarea lui Dumnezeu. Aceste nume există numai pentru beneficiul nostru. Ele nu se referă la obiectul independent, ci numai la obiect după cum îl percepem noi. Ele numesc obiectul percepţiei pentru cel care percepe. Toate aceste nume se referă la Dumnezeu după cum a fost el descoperit în lume prin Revelaţie. Numele lui Dumnezeu ne face capabili să Îl cunoaştem în acţiunile Sale, în « energia » Sa. După Vasile, «credem că îl cunoaştem pe Dumnezeu după acţiunile Lui, din energia Lui, dar aceasta nu înseamnă că ne apropiem de esenţa Lui actuală. Acţiunea şi energia lui se poagoară la noi, dar esenţa Sa ne rămâne inaccesibilă.»

Numele Treimii, care ne spune despre Dumnezeu prin desemnarea întra-relaţilor cu Fiinţa Divină, sunt o excepţie. Chiar şi ele se referă la Dumnezeu analogic, într-un astfel de fel în care El ne devine accesibil. Paternitatea şi Filiaţia divină sunt incomensurabile în raport cu relaţile umane şi când elucidăm aceste concepte trebuie să ne reamintim că analogia este numai aproxiamtivă. Nu există nici un motiv de a-l acuza pe Vasile de relativism. El nu neagă obiectivitatea cogniţiei umane, dar pune un accent mai mare pe activitatea minţii. Pentru Vasile procesul cogniţiei este o experienţă religioasă valabilă fiindcă în cunoaştere omul poate ajunge la comunicare intelectuală cu Dumnezeu. Sunt multe nume care îi spun omului de Dumnezeu şi exprimă partciciparea în diferitele forme ale Revelaţiei, «care este multiplă prin activitatea ei, dar simplă în esenţă». Învăţătura lui Vasile despre cunoaşterea lui Dumnezeue exprimă conceptul său primar de om ca şi o fiinţă dinamică care se află întodeauna în procesul devenirii. Idea este comună tuturor celor trei capadocieni şi Grigorie de Nyssa şi Grigorie Teologul o dezvoltă în mai mult detaliu.

TEOLOGIA TRINITARĂ
Distincţia între «esenţă» şi «ipostas»

Principala contribuţie a lui Vasile în teologie este definiţia şi explicarea Treimii. Invăţătura de la Niceia despre Unitatea divinităţii, care a fost exprimată de cuvântul « consubstanţialitate » a fost dezvoltată mai clar decât idea de Treime divină, căreai i-a fost acordat mai puţin accent. Pentru acest moitv părinţii de la Niceia au fost acuzaţi pe nedrept de sabelianism. Din moment ce conceptele «esenţă» şi «ipostas» se considearu a fi indentice, nu au existat suficente cuvinte să exprime natura celor « trei » care au fost lăsaţi nedefiniţi. Conceptul de «persoană» a fost clar elaborat în această vreme şi a fost pângărit de folosirea lui de către sabelieni. Singurul mod de a depăşii lipsa lui de definiţie a terminologiei trinitare a fost prin distingerea şi opunerea termenilor *esenţă* şi *ipoastas.* Trebuia demonstrat logic că acestea nu au fost numai nişte simple cuvinte ci concepte distincte.

Termenul *ipoastas* a fost folosit în trecut să distingă pe cei trei din Sfânta Treime, în special de Origen şi Dionisie al Alexandriei după el. Pentru ei, *ipoastas* desemna aceiaşi esenţă şi ei au considerat că definiţia era mult prea puternică şi că compromitea unitatea esenţei, cinstei şi măririi. Bolotov a remarcat pe bună dreptate că « învăţătura celor trei naturi şi a celor trei esenţe stă ascunsă în spatele iradiantului concept de trei ipostase. » Prin urmare, când părinţii de la Sinodul de la Ancira au vorbit de cele trei ipoastase au fost acuzaţi imediat de « triteism.» Sinodul de la Alexandria din 362 sun conducerea lui Atanasie a declarat că amabele forme de expresie au acelaşi înţeles. Acest lucru nu a rezolvat problema. Ambii termeni trebuiau definiţi şi stabiliţi într-un sistem conceptual integral. Nu a fost posibil să se ajungă la mulţumire cu terminologia clasică filosofică fiindcă vocabularul ei nu era

suficent pentru teologie. Termenii şi conceptele clasice au trebuit să fie reformaţi. Această datorie a fost preluată de capadocieni şi mai întâi de toate de Vasile.

Patru surse pentru sistemul de teologie şi metafizică a lui Vasile

Există patru surse pentru sistemul de teologie şi metafizică a lui Vasile. Mai întâi, raţionarea lui Vasile arată adesea influenţa învăţăturii lui Origen care a fost adoptat de Grigorie Taumaturgul şi adesea crezul propriu al lui Grigorie. Această influenţă este antiteza primară a cratului faţă de non-creat, a subordonatului faţă de superior. Vasile este loial tradiţiei lui Grigorie şi se referă frecvent la «cuvintele bineucvântatului Grigorie, care au fost ţinute minte,» ca să mărturisească propria lui credinţă.

O adoua sursă pentru teologia lui Vasile sunt definiţile şi premizele *homoiousianilor* deşi el respinge termenul lor, *όμοιος,* de *asemenea* (esenţă)*,* în favoarea niceianului *όμοούσιος,* de aceiaşi esenţă. Vasile i-a de la *homoiousieni* nu numai termenul de *ipostas* ci şi distincţia *ipostaselor* după „proprietăţile lor caracteristice,” *κατ΄ ιδιότητα.* După folosirea lui Vasile cuvântul *ίδιος,* care pentru Atanasie a fost un termen de legătură („propriu şi Fiu potrivit,” „propriu şi Tată potrivit) este folosit pentru a indica individuaţia şi înseamnă „particular” – *ίδίωμα.*

Neoplatonismul este a treia sursă pentru Vasile, în special în învăţătura despre Duhul Sfânt. Plotin foloseşte conceptul de „trei ipostase” în dezvoltarea dialecticii Unului. El se referă la „trei ipostase primare,” şi Unul, Intelectul şi Sufletul lumii dintr-o „Treime primordială,” *ή άρχικη τριάς.* Plotin vorbeşte de „consubstanţialitatea” ipostaselor [*όμοούσιόν είαι*], din moment ce fiecare se transformă constant în altul şi reflectat în altul. « Treimea » este distinsă de lumea empirică prin propriile trăsături. Orişicum, Plotin se aproprie de Origen accentuând natura ierarhică şi subordinaţionistă a Treimii.

In cele din urmă, Vasile îşi i-a o schiţă primară a teologiei sale trinitare din metafizica lui Aristotel. El a fost predispus la acesta din cauza tendinţei generale a teologilor estici de a-şi baza Treimea divină pe conceptul de triunitate, de trăsături «concrete», “particulare” şi “individuale.” Motivul pentru aceasta este că în Scriptură Treimea este descrisă ca şi Tată, Fiu şi Duh Sfânt. A fost lăsat teologilor să demonstreze Unitatea substanţială a celor Trei, “consubstanţialitatea” lor, atât ca unitate numerică şi ca egalitate ontologică, ca şi “similaritate în toate.” Această idee este conţinută, în crezurile baptismale, inclusive în cel niceian, care mărturiseşte “un Dumnezeu Tatăl, un Domn Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu şi un Duh Sfânt.” Teologia estică nu a început cu conceptual de unitate, ci a tins spre el. Aşa diferă ea de speculaţia neoplatonică, care are mai multe în comun cu teologia vestică şi în special cu Augustin.

Esenţa – Vasile şi Aristotel

Vasile vorbeşte frecvent despre Trei. Ceea ce el numeşte *ipoastas* este mai aproape în înţeles de *esenţă* sau «esenţă primă», adică după expresia lui Aristotel *πρώτη ούσία.* În acelaşi timp termenul de *esenţă* [*όυσία*] devine identic cu termenul aristotelic de „esenţă secundă,” care este folosit pentru a semnifica fiinţa obişnuită şi generică. Acesta desemnează caracteristicile unui obiect „care este” în distincţie faţă de modul complet de existenţă. Vasile se referă la acest concept ca *μορφαί.* În acest fel conceptul de „esenţă” devine similar conceptului de „natură,” *φύσις.* Pentru Vasile „esenţa” nu desemnează numai trăsăturile

comune care sunt derivate sau secundare sau care nu sunt diferenţiate sau capabile de a fi distinse prin calitate. „Esenţa” se referă la unitatea numerică indivizibilă a Fiinţei şi Vieţii divine. „Esenţa este Fiinţa.” Vasile nu era un aristotelian strict. El a adoptat numai anumite trăsături ale aristotelismului şi a respins sistemul ca şi întreg pretinzând că aceasta ar putea duce la concluzii false şi erezii. El l-a criticat pe Eunomie pentru că gândea ca şi Aristotel şi Hrisip. Grigorie de Nyssa a considerat şi el că Eunomie a fost un „apărător necuviincios al dogmelor aristotelice.” Vasile a găsit în Aristotel sensurile logice pentru apărarea conceptelor teologice şi pentru exprimarea realităţii ontologice a celor Trei (nu numai după nume ci în actualitate) şi identitatea absolută a proprietăţilor lor.

Vasile a mai găsit în Aristotel colaborare la imposibilitatea cunoaşterii „esenţei.” Aristotel a fost capabil să descrie fiinţa numai prin proprietăţile sau formele ei concrete, fiindcă temeliile ultime ale fiinţei sunt neştiute. Pentru Aristotel, această „imposibilitate de cunoaştere” este determinată de un substrat neformat şi necalificat care este dincolo de materie. Pentru Vasile, orişicum, inexaustibilitatea şi completitudinea „esenţei” se plasează deasupra calificaţilor. Acesta stă în legătură cu ambiguitatea conceptului *δύναμις* care poate însemna atât potenţial nedezvoltat, cât şi putere sau tărie.

Semnificaţia influenţei pe care au avut-o aceste diferite şcoli de gândire asupra lui Vasile nu trebuie exagerată. Vasile nu a fost inspirat de un interes abstract în speculaţie şi metafizică, dar teologia lui s-a dezvoltat din experienţă şi contemplaţie vie a Tradiţiei Bisericii. El a fost interesat de filosofie numai în ca şi sursă pentru constructele logice şi sisteme prin care putea explica şi apăra clar adevărurile credinţei şi să respingă sau să prevină interpretările ambigue şi incorecte. Aceasta explică atitudinea sa eclectică faţă de filozofie. El încerca să transforme elemente eterogene într-un sistem coerent de teologie, nu de metafizică. El şi-a împlinit datoria şi Biserica a recunoscut în formularea „unei esenţe” şi a „trei ipostase” pe care a elaborat-o.

Trei ipostase consubstanţiale

Formula „trei ipostase consubstanţiale” nu a fost în întregime nouă. Inovaţia capadocienilor a constat în eliberarea conceptelor familiare de ambiguitatea lor precedentă. Cel mai important, o distincţie clară a fost făcută între conceptele de „esenţă” şi „ipostas.” Vasile vede acestea ca şi opuse, ceea ce „este general” în distincţie cu „ceea ce este particular” şi aparţine unui individ. „Dacă ar fi să-mi exprim scurt punctele mele de vedere,” scrie el „esenţa este legată de ipostas în acelaşi fel în care generalul este legat de particular.”

Vasile explică clar acest lucru într-o scrisoare către fratele Grigorie. Autenticitatea acestei scrisori (38-43) a fost pusă sub semnul întrebării. Ea s-ar putea încă dovedii autentică, gândul de aici fiind identic cu cel al lui Vasile. Scrisoarea este un document important din istoria teologiei fiindcă scoate în relief crezurile dogmatice ale lui Vasile. Vasile începe prin a anunţa că există diferite feluri de nume şi definiţii. „Unele nume, care sunt folosite despre obiectele care sunt multiple şi nu pot fi numărate, au un înţeles care este comun multor obiecte. Un exemplu de un astfel de nume este omul. Se spune că desemnează o natură comună. Acest nume nu este folosit să specifice sau să desemneze un singur om. Petru nu este cu nimic mai puţin om decât Andrei sau Ioan sau Iacob. Natura comună a obiectului desemnat se extinde la tot ceea ce semnificat de acest nume. Prin urmare trebuie subdivizat ca să îl putem recunoaşte pe Petru sau Ioan şi nu în general un om. Alte nume au un înţeles particular sau individual. Ele se referă nu la natura comună a obiectului desemnat ci la

proprietăţile care disting obiectul şi care nu sunt împărtăşite de altele care îi sunt similare. Un astfel de exemplu este Paul sau Timotei. Astfel de cuvinte nu se referă la o natură comună, dar numesc anumite obiecte specifice şi se separă de semnificaţia lor colectivă. Putem spune că un „ipostas" este un nume propriu. Înţelesul cuvântului „om" nu este definit şi când folosim acest cuvânt convergem o idee generală. Deşi acest cuvânt indică natura unui obiect, nu desemnează un obiect real după numele lui propriu. În folosirea cuvântului Paul punctăm la natura potrivită a obiectului pe care îl numim. Astfel, ipostas nu este un concept sau o esenţă indefinită şi nu desemnează un obiect prin elementele care le are în comun cu alte obiecte. Ipostas este conceptul care reprezintă un obiect prin proprietăţile lui vizuale şi distinctive şi dă formă la ceea ce este general şi nedefinit într-un anumit obiect."

În alte cuvinte, substantivul „esenţă" se referă la un anumit grup de caracteristici care sunt comune sau generice („omogene"). În acest grup de elemente comune numele ipostatice semnifică „ceea ce este particular," ele definesc ceva individual („un anumit om") „prin trăsăturile lui specifice." Prin creşterea numărului trăsăturilor ele îngustează mărimea conceptului. Făcând aceasta aceste nume concentrează atenţia pe ceea ce există de fapt.

„Ipostasul este semnul distinctiv al unei existenţe individuale." Vasile i-a această idee logică şi gramatică şi o „transferă dogmei divine." În primul rând, „fiecare idee despre fiinţa Tatălui trebuie să fie imutabil şi identic adevărată pentru Fiul şi Duhul. Acest lucru este necesar din cauza „consubstanţialităţii" unităţii esenţei şi a divinităţii Dumnezeirii, din cauza înseşi a „fiinţei lui Dumnezeu." Acest adevăr nu este conţinut „într-un anumit gând individual," căci fiinţa divină este mai înaltă de orice alt gând. Este exprimat în multele nume ale lui Dumnezeu, dintre care toate sunt aplicabile celor Trei. În al doilea rând, Treimea nu este numită numai „Trei" ci *este* formată din trei. Numele Treimii sunt „ipostatice," adică determină ceea ce este real şi actual. Aristotel a opus şi el distincţiile „ipostatice" distincţilor care sunt pur nominale. „Prin urmare," scrie Vasile în alt loc, „mărturisim că divinitatea are o esenţă şi nu afirmăm concepte diferite ale fiinţei divine. Mărturisim şi ipostase individuale, astfel încât ideile noastre despre Tată, Fiu şi Duhul Sfânt sunt clare şi lipsite de confuzie. Căci dacă nu recunoaştem trăsăturile distinctive al Paternităţii, Filiaţiunii şi Sanctificării, mărturisim numai conceptul general de esenţă divină şi este imposibil pentru noi să afirmăm corect învăţăturile credinţei noastre" (*Scrisoarea 236 către Amfilohie*).

După Vasile Scriptura ne-a mărturisit că Un Dumnezeu are numele de Tată, Fiu şi Duh. Aceste nume sunt desemnate nu prin trăsături generale, nici prin stadii în divinitate, mărire, cinste sau cognoscibilitate (după cum s-a făcut de Arie şi subodinaţionişti în general, în special de Origen. Aceste nume se disting prin caracteristicile ontologice incomensurabile şi „neamestecate." Ele menţin completitudinea definiţilor „substanţiale" dar îmbogăţesc prin adăugarea unor trăsături ontologice noi. Astfel este necesar să spunem, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Duhul Sfânt."

Nu numai că recităm atributele comune ale Fiinţei Divine dar îi şi distingem numele particulare. Le enumerăm şi le unim cu conjuncţia „şi." „În acest fel învăţăm că fiecare nume îşi are propriul desemnat fiindcă aceste nume sunt semnele obiectelor pe care le numesc." „Când este necesar să formăm concepţii individualizate după trăsăturile diferite existente în Treime," scrie Vasile, „atunci definitivăm ceea ce distinctiv, nu prin trăsăturile comune acestor concepte, cum ar fi „lipsa de creare" sau „inaccesibilitatea." Ne uităm la acele trăsături singure prin care conceptul fiecăruia este clar şi separat individual de ceea ce este comun tuturor." Acestea sunt trăsăturile particulare şi cele comune tuturor." Acestea sunt trăsături particulare şi trăsături care pot fi distinse. În concluzie Vasile spune „că până nu

ajungem la o concepţie particularizată a calităţilor individuale a Fiecăruia, este imposibil pentru noi să mărim cum se cuvine pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt."

Ar trebui accentuat că Vasile insistă pe mărturisirea celor trei ipostase şi nu este mulţumit de încunoştinţarea celor „trei persoane." Conceptului de „persoană" îi lipseşte definiţia pe care „ipostasul" o are în înseşi etimologia lui. *Ipostas* este din ύφίστημι (*ύπο* şi *ίστημι*; *ύπαρξις*; *ύποκείμενεν*). Mai mult, sufixul σις adaugă sensul că înţelesul primar este static, nu dinamic (sau procesional). După Vasile oricine nu mărturiseşte expresia „trei ipostase" „mărturiseşte numai o distincţie de persoane. El nu evită erezia sabeliană, căci Sabelius a încercat să amestece aceste concepte distingând numai persoanele şi pretinzând că numele de ipostas este transformat în conformitate cu nevoile care apar." Vasile încearcă să excludă posibilitatea transformării secvenţiale din conceptul de ipostas insistând că fiecare din cei trei îşi are „propria fiinţă."

Impresia de ambiguitate în învăţăturile lui Vasile

În ciuda structurii sale logice învăţătura lui Vasile nu este scutită de ambiguitate. Nu este fără motiv faptul că contemporanii lui l-au acuzat că fragmentează Treimea şi chiar de triteism. Teologia trinitară a lui Vasile poate crea o astfel de impresie dacă se limitează la opoziţia generalului faţă de particular şi dacă este considerată ca fiind suficentă şi definitivă. Orişicum, Vasile nu afirmă niciodată că această opoziţie epuizează taina Unităţii şi Treimei divine. El o foloseşte ca o bază pentru o terminologie teologică clară care întăreşte ideile dându-le formă. Pentru Vasile, această opoziţie este numai formală şi logică. Este adevărat că exemplele pe care le foloseşte că să elucideze gândirea sa par să implice diviziune şi nu doar o simplă distincţie şi este problematic dacă trei ipostase divine pot fi strict comparate cu trei oameni, Paul, Silvan şi Timotei.

Baza problemei teologice nu este faptul că cele trei ipostase trebuie enumerate ci faptul că acestea Trei sunt unite într-un singur Dumnezeu. Este necesar nu numai să demonstrăm natura ipostatică şi stabilitatea ontologică a distincţilor din Treime, dar mai întâi de orice trebuie arătat că ele sunt forme ale unei singure Fiinţe Divine. Conceptul de „ipostas" trebuie să fie delimitat nu de „mod" sau „persoană" în sensul sabelian, ci şi de „individual."

Este posibil de cunoscut un singur Dumnezeu într-o Treime de ipostase, nu de moduri (ca în învăţătura lui Sabelie) şi nu de indivizi. Vasile înţelege că un „ipostas" nu este identic cu o individualitate şi nu este mulţumit cu referinţele generale la „trăsăturile distinctive." Devine clar că nu orice trăsătură distinctivă este „ipostatică" pur şi simplu în virtutea definitivului ei particular. În timp ce este adevărat că „ipostasele" sunt diferenţiate de trăsăturile lor distinctive, nu este uşor să separăm logic trăsăturile „ipostatice" de trăsăturile distinctive. Nu există limite clare între distincţiile care sunt „accidentale," *κατα συμβεβηκός* şi „ipostatic." Faptul că nu poate exista nimic „accidental" în fiinţa divină nu rezolvă problema. Aceste trăsături distinctive au fost făurite de om şi multe din ele îl definesc pe Dumnezeu în termenii activităţilor Lui în creaţie şi mântuire. Într-un anume sens ele sunt „accidentale" cu privire la Viaţa divină. Aceste trăsături au condus oamenii în greşeala subordinaţianismului, în care distincţiile economice al manifestărilor şi acţiunilor ipostaselor sunt considerate o dovadă a inegalităţii lor ontologice.

Revelaţia şi distincţiile ipostatice

Distincţiile ipostatice nu au fost stabilite de logică ci de experienţă şi Revelaţie. A fost numai supra-impusă o structură logică pe mărturia Revelaţiei cu scopul de ai da formă. După Vasile, „nu este destul să contemplăm numele care au fost primite din Sfânta Scriptură şi să nu evităm inovaţiile. Mântuirea nu constă în nume născocite, ci în mărturisirea veridică a Fiinţei Divine în care credem.” Prin urmare, datoria teologiei este de a explica numele Treimei după cum au fost ele descoperite de Cuvântul lui Dumnezeu. Sistemele logice sunt mijloace pentru a dobândii acest lucru.

Concepţia despre număr lui Vasile este vitală pentru o bună înţelegere a acestei teologii trinitare. El accentuiază că enumerarea în sensul potrivit al Cuvântului este imposibilă aici din cauza că natura pluralităţii Fiinţei Divine nu poate fi socotită matematic. În teologie numărul este transformat dintr-o cantitate într-o calitate. Adevărul Treimii nu este un adevăr aritmetic şi taina Ei nu este o taină a numerelor Trei şi Unu. „Celor care ne acuză de triteism le spunem că noi mărturisim că Dumnezeu este singur nu în nume, ci în natură. Tot ceea ce este numit singur în realitate nu este singur şi nu este simplu în natură. Toată lumea mărturiseşte că Dumnezeu este singur şi nu este complex. Consecvent, Dumnezeu nu este singur în nume, căci numărul este o proprietate a cantităţii şi cantitatea este o trăsătură a naturii corporale. Toate numerele desemează ceva care are o natură materială limitată şi singularitatea şi unitatea sunt trăsături ale esenţei care este simplă şi nelimitată.” Pentru acest motiv Vasile conclude că „trebuie să excludem complet orice număr material limitat din conceptele noastre de Dumnezeu.

În Dumnezeu nu există divizibilitate de potrivire pentru a face posibilă distincţiile sau limitele numerice. Este imposibil să comparăm şi să diferenţiem ceea ce este egal, mai mare sau mai mic. Când ne gândim la Dumnezeu trebuie să depăşim natura materială a numărului şi tendinţa raţiunii noastre limitate de a se diviza. Trebuie să ajungem la o înţelegere a completitudinii care este neîntreruptă şi continuă. Numai atunci vom vedea că elementele distinctive nu sunt separate. Având acest lucru în minte, conceptele generalului şi a particularului îşi pierd opoziţia lor logică. Ele sunt înţelese ca desemnând un moment singur şi abstract într-un tot integral. Această neîntrerupere a completitudinii Fiinţei este forma unităţii divine.

Unitatea ca şi temelie a esenţei se cuvine numai lui Dumnezeu

Prin natură Dumnezeu este simplu şi „unitatea este prezentă în înseşi temelia existenţei Sale.” O astfel de unitate, de întreg şi concentrare de Fiinţă şi Viaţă se cuvine numai lui Dumnezeu. Prin urmare este necesar să enumerăm ipostasele divine într-un fel ortodox, „nu prin adăugare nu mergând de la unul la mai mulţi spunând unul, doi sau trei sau primul, al doilea şi al treilea.” Când Domnul ne-a învăţat despre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt El nu i-a numit numărându-i, fiindcă El nu a spus „Eu vă botez în numele primului, al celui de al doilea şi al celui de al treilea sau în unul, în doi şi în trei. În schimb el ne-a oferit cunoaşterea adevărului în Sfintele Nume.” Forma abstractă a numărului trei nu se socoteşte pentru adevărul concret al Tri-unităţii care este conţinut în Nume. Cu scopul de a forma o unitate creată mai multe lucruri sunt puse împreună. O unitate creată este un derivativ şi o sumă. Nu este simplă şi nu poate fi divizată în mai multe lucruri. Componentele acestui fel de „unitate” şi „pluralitate” sunt distincte ontologic şi independente. Acest lucru se leagă de abstractul logic al „numărului limitat” ca şi de un mecanism formal.

În teologie această problemă nu este o problemă de întra-relaţie a numerelor. Unitatea divină este realizată deplin şi formal ca şi o Treime indivizibilă şi imutabilă. Treimea este o unitate perfectă de esenţă şi fiinţă. Nu este o formulă abstractă a unei trinităţi ci o Treime specifică care este descoperită în doctrina Tatălui, Fiului şi a Duhului Sfânt. Prin urmare Vasile se opune „enumerării" (fie subordonate sau consecutive) cu numele. Cunoaşterea acestor nume, care a desemnat relaţii şi stadii ontologice, ne duce la o cunoaştere a Unităţii perfecte.

„Sunt multe lucruri care separă creştinismul de greşelile păgânismului sau iudaismului," scrie Vasile, „dar în vestea cea bună a mântuiri noastre nu există nici o doctrină mai importantă decât credinţa în Tatăl şi în Fiul." Această credinţă este pecetluită în noi de harul pe care îl primim la botez, când cel mai înalt adevăr al lui Dumnezeu care este nemăsurat cu cunoştinţele noastre naturale de El este descoperit în noi. În creştinism Dumnezeu nu este descoperit numai ca un creator ci şi ca Tată. El nu este numai Constructorul creaţiei ci Tatăl Unuia Născut Fiu. Numele de tată descoperă generarea divină şi filiaţiunea care descoperă Duhul care purcede din Tatăl. Astfel, numele de Tată descoperă taina Treimii care nu este o Treime formală ci trei ipostase separate: Tată, Fiu şi Duh Sfânt.

Vasile desemnează întotdeauna trăsăturile ipostatice din Viaţa Divină prin numele care au fost primite în Revelaţie: Paternitatea, Filiaţiunea şi Sfinţirea. În acesta el diferă de Grigorie Teologul care defineşte atributele ipostatice mai formal ca Ne-generare, Generare şi Procesie şi de la fratele lui Grigorie care foloseşte termenii de Ne-generare, Unul-Născut şi Fiinţa prin Fiul. Numele Treimii descoperă Taina unităţii divine. După Vasile, „unitatea este prezintă în înseşi ideea esenţei. Deşi există o diferenţă în numărul şi proprietăţile fiecăruia, unitatea este conţinută în înseşi ideea Divinităţii. Aceasta fiindcă un singur „principiu," o singură „sursă," o „singură cauză a fiinţei cauză a fiinţei divine" este inerentă în Dumnezeu. Tatăl este principiul şi cauza Fiului care este generat şi Duhul care purcede. El este punctul central al Fiinţei şi Vieţii divine. Cauzalitatea conţinută în viaţa divină este veşnică, fiindcă totul în Divinitate este neschimbător şi imutabil. Opoziţia „a ceea ce cauzează" faţă de „ceea ce este cauza" şi distincţia dintre „primul" şi al „doilea" sunt pline de sens numai în contextul procesului de raţionament. Ele desemează ordina în care suntem capabili să înţelegem divinitatea.

În ipostasele divine „nu este nimic care a fost adăugat, nimic care este independent sau diferit de natura divină. Această natură nu poate fi separată de sine prin introducerea a ceva extern. Nu există un spaţiu gol sau neocupat care să întrerupă unitatea esenţei divine sau care să o împartă în intervale." Din contră, între ipostasele divine există o anumită „relaţie inefabilă şi incomprehensibilă," „o relaţie de esenţă" şi „o relaţie de natură." Întregul naturii divine descoperă unitatea şi identitatea Fiinţei divine. Vasile exprimă relaţia ipostaselor spunând că „prin esenţa sa Dumnezeu este consubstanţial cu Dumnezeu prin esenţa Sa."

Viaţa divină şi generarea Fiului

Prin urmare concepţiile noastre despre Dumnezeu trebuie să fie integrale şi fără rupturi. „Orişicine îl concepe pe Tatăl în acelaşi timp îl concepe pe Fiul. Oricine se gândeşte la Fiul nu desparte pe Fiul de Duhul." Este imposibil de imaginat o separaţie sau diviziune prin care Fiul poate fi considerat fără de Tatăl sau Duhul ar putea fi separat de Fiul. Orice împărţire care apare în viaţă este cauzată de timp şi ar fi imposibil de considerat că timpul are un Dumnezeu. „Ce se v-a întâmpla după sfârşitul Nemuritorului? Ce a fost acolo înainte

de creaţia Veşnicului?” Contemplaţia noastră trebuie „să se extindă dincolo de generarea Fiului” şi să înţeleagă continuitatea divinităţii „ca şi cum ar exista la o distanţă faţă de prezent. Fiinţa Veşnică este un atribut al tuturor Ipostaselor divine într-un nivel egal. Nu există dezvoltare, nu există devenire şi nici durată în Sfânta Treime fiindcă Ea nu are întreruperi şi nici pluralitate. Ideea de inegalitate nu se poate pune în aplicare aici. În concluzie Vasile scrie că „indiferent cât de mult contemplăm trecutul, nu putem scăpa de faptul că Dumnezeu „a fost” mai înainte de el. Indiferent cât de mult ne străduim să vedem ceea ce a fost înaintea Fiului, nu putem trece dincolo de Început.” „La început era Cuvântul.”

Tatăl şi Fiul sunt una prin Divinitatea lor. „Tot ceea ce aparţine Tatălui poate fi contemplat în Fiul şi tot ceea ce aparţine Fiului aparţine Tatălui. Aceasta fiindcă Fiul locuieşte deplin în Tatăl şi Îl conţine pe Tatăl deplin în sine, astfel că ipostasul Fiului este o imagine prin care Îl putem cunoaşte pe Tatăl.” Fiul este imaginea vie a Tatălui. Fiul nu este o „reflecţie” care a fost jucată în timp, ci o reflecţie care este veşnică. El este o iradiere co-eternă. „Lumina veşnică a strălucit din lumina necreată, Puterea lui Dumnezeu a apărut din Tăria absolută.”

Toată tăria Tatălui este direcţionată în spre generarea Fiului şi toată puterea Unuia Născut este direcţionată în spre tăria Duhului. Astfel Fiul conţine Tăria şi esenţa Unuia Născut care în schimb conţine tăria şi esenţa Tatălui. Toată tăria lor este implicată în aceasta, fiindcă nu există complexitate în Divinitate unde nu poate exista nici o diviziune. Este imposibil să concepem orice fel de distincţie între lumină şi lumină. „Strălucirea gloriei este ca lumina unei flăcări. Această iradiere nu urmează după flacără, ci imediat cu flacăra străluceşte şi iasă din ea lumina. După apostoli, ar trebui să ne dăm seama că Fiul vine din Tatăl în acelaşi fel.” Duhul poate fi contemplat în Tatăl şi Fiul în acelaşi fel. „Cu ajutorul tăriei care ne iluminează ne întoarcem privirea la frumuseţea chipului (adică la Cuvântul) lui Dumnezeu care este invizibil şi prin această frumuseţe ajungem la concepţia Arhetipului (Tatăl), a cărui frumuseţe este mai mare decât oricare alta. În aceasta Duhul cunoştinţei este prezent inseparabil. Celor care caută Duhul le dă în sine abilitatea mistică să contempleze Chipul. El nu arată această Imagine afară din sine, ci duce la calea de cunoaştere întru Sine.”

Vasile exprimă unitatea neînfrântă şi nediminuată a Vieţii Divine cu cuvântul „consubstanţialitate” pentru el acest termen nicean semnifică nu numai coincidenţa completă, nu numai identitatea proprietăţilor şi atributelor divine a celor Trei Ipostase şi nu numai „similaritate în toate” sau „similaritate în esenţă.” Cel mai important desemnează „relaţia mutuală” a celor Trei şi unirea inefabilă a Treimii. La acest lucru s-a referit mai târziu ca „întra-penetrare” (Ioan Damaschinul numeşte acest lucru *περιχώρησις* [*perihoreză*]). Vasile consideră că curcubeul este cea mai bună imagine a Trinităţii Divine care poate fi găsită între lucrurile create. Într-un curcubeu „una şi aceiaşi lumină este neruptă şi totuşi sunt mai multe culori.” Aceste culori sunt o parte din acelaşi fenomen. Nu există nici o tranziţie între culori şi razele nu au nici o limită vizibilă. Putem vedea clar distincţiile şi totuşi nu le putem măsura distanţa. Împreună toate razele colorate dintr-un singur întreg colorat şi o singură esenţă aşa trebuie să concepem unitatea Treimii.

Unitatea acţiunii divine, unitatea Domniei, Puterii şi Măririi mărturiseşte unitatea şi consubstanţialitatea Dumnezeirii. Vasile accentuiază întotdeauna activitatea divină care este unită şi indivizibilă. „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sfinţesc, dau viaţă, iluminează şi mângâie. Fie ca nimeni să nu atribuie puterea sfinţirii numai singurei activităţii a Duhului. Tot restul care este împlinit în cei care sunt vrednici este lucrarea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt în mod egal: orice har şi tărie, direcţie, viaţă, mângâiere, nemurire, libertate şi orice alt bun care se

pogoară la noi.” Vasile conclude spunând că „identitatea activităţii Tatălui, Fiului şi a Duhului dovedesc clar unitatea lor în natură.” Aceasta înseamnă că Divinitatea este una şi că este activitate unificată.

În această activitate unificată putem distinge trei componente. Tatăl este cauza originatoare şi poruncitoare. Fiul este cauza care crează şi Duhul este cauza care perfecţionează.” Această distincţie în activitate nu implică divizibilitate, „fiindcă există o singură Origine a Fiinţei, care crează prin Fiul,” după cum se exprimă altundeva Vasile, „aceasta nu înseamnă că puterea creatoare a Tatălui este imperfectă sau că Fiul nu are nici o putere de a acţiona. Aceasta demonstrează singurătatea de voinţă.” Fiecare acţiunea divină este o acţiune unificată din partea întregii Treimi. Cele Trei Ipostase şi ordinea lor inefabilă sunt reflectate în activitatea divină, care este întotdeauna din Tatăl prin Fiul în Duhul. „Când primim darurile, ne întoarcem, gândurile mai întâi la Purcezătorul, apoi al Trimiţătorul şi apoi ne ridicăm minţile la Sursa şi Cauza a tot binele.”

Viaţa divină şi Duhul Sfânt

După Vasile, în toate acţiunile Duhul este unit şi indivizibil faţă de Tatăl şi Fiul. Duhul „împlineşte” sau „completează.” El este inefabilul al treilea al Treimii. „El este recunoscut după Fiul şi cu Fiul şi îşi i-a fiinţa din Tatăl.” Scriptura ne învaţă că Unul Născut este „Sursa şi Cauza tuturor lucrurilor bune care sunt descoperite în noi de activitatea Duhului,” fiindcă „totul vine în fiinţă prin El” şi „totul există în El.” prin urmare totul are o dorinţă nesuprimată de a se întoarce în El şi se sârguieşte spre Sursa şi Proniatorul vieţii cu o iubire nelimitată.” Unul-Născut este cel care aduce totul din nefiinţă la fiinţă „nu fără de altă sursă,” dar prin El primim harul de la Dumnezeu, de la Tatăl.

Taina Treimii este reflectată în mişcarea acţiunilor divine din Tatăl prin Fiul în Duhul către creaţie. Ştim şi contemplăm pe tatăl în Duhul prin Fiul. Duhul purcede şi este trimis din Tatăl, sursa singură şi veşnică, prin Fiul. Duhul conţine mărirea Unuia-Născut în sine şi prin sine comunică cunoştinţa lui Dumnezeu Tatăl celor care îl iubesc. Prin urmare, „calea către cunoaşterea lui Dumnezeu vine de la Duhul prin Fiul Unul Născut, la Unul Tatăl. Invers, harul natural, sfinţirea şi învrednicirea de împărăţie se extind de la Tatăl la Unul-Născut la Fiul.

Vasile a dezvoltat şi a apărat doctrina sa despre Duhul Sfânt în polemica împotriva lui Eunomie şi a Pnevatomahilor. După evidenţa că Grigorie Teologul a părăsit această controversă, Vasile „s-a întors de la calea directă” şi a evitat deschis mărturisirea Duhului lui Dumnezeu. El a mărturisit divinitatea Duhului descriptiv, prin intermediul citatelor din Scriptură. Mulţi oameni l-au condamnat pentru acest lucru, dar tăcerea sa a fost numai un mecanism temporar care l-a făcut capabil să îşi menţină pastoraţia. Vasile a fost cel care a dezvoltat primul o doctrină integrală a Duhului. Făcând acest lucru el i-a urmat lui Atanasie, care a afirmat divinitatea Duhului în *Scrisori către Serapion.*

Atanasie îşi bazează dogma pe consideraţii soteriologice. Doctrina sa despre Fiul este dezvoltată din imaginea lui Hristos ca Dumnezeu om şi pe manifestarea Cuvântului şi doctrina Sa despre Duhul se găseşte în activitatea sfinţitoare a Duhului. Numai Cuvântul consubstanţial al Tatălui poate da viaţă şi poate mântui creaţia şi o poate unii cu Dumnezeu. Realitatea mântuirii pe care ne-a trimis-o Dumnezeu ne face să ajungem la concluzia că Mântuitorul şi Mângâitorul sunt dumnezeieşti. Fiindcă Vasile gândeşte în acest fel, tratatul Său despre Duhul Sfânt se preocupă mai întâi de sfinţire.

Vasile a trebuit să dovedească divinitatea Duhului. În acest moment opiniile teologilor cu privire la acest subiect erau divizate şi Grigorie Teologul a descris această eră spunând că „unii au conceput Duhul ca o activitate, unii ca o creatură, unii ca Dumnezeu şi unii nu s-au putut decide cu privire la nimic. Chiar şi cei care îl consideră Dumnezeu sunt ortodocşi la minte, în timp ce alţii au decis să-L onoreze şi cu buzele." Cu scopul de a rezolva aceste contradicţii şi argumente Vasile s-a bazat pe scriptură şi tradiţie, în special pe tradiţia rugăciunii.

Învăţătura lui Vasile se bazează pe invocaţia baptismală. Însuşi Domnul ne-a învăţat despre botez şi „ a unit Duhul cu Tatăl ca şi o dogmă necesară pentru mântuirea noastră." În invocarea baptismală Duhul este numit cu Tatăl şi Fiul. „El nu este adăugat acestor două dar este perceput în Treime." Deşi Duhul este pe locul al treilea şi „este al treilea în ordine şi demnitate," El nu este al Treilea prin natură.." Duhul Sfânt este unul şi el este proclamat separat," spune Vasile. „El nu este unul dintre cei mulţi, ci simplu unul. Prin urmare el este atât de departe de natura creată ca şi orice tot integral care nu este similar cu ceea ce este compus din mai multe lucruri. El este unit cu Tatăl şi cu Fiul." „Este numit sfânt la fel cum Tatăl este sfânt şi Fiul este sfânt şi natura Duhului este plină de sfinţenie. Astfel, „sfinţitorul natural poate fi recunoscut şi contemplat în Trei ipostase." Acelaşi lucru trebuie spus despre alte proprietăţi ale divinităţii. „Numele Duhului sunt comune Tatălui şi Fiului şi El are aceste nume din cauza unităţii sale naturale cu Ele." A diminua demnitatea duhului înseamnă să distrugi Treimea şi să negi demnitatea Duhului însemnă să distrugi Treimea şi să negi adevărul dogmei trinitariene.

Prima zi a vieţii creştine, ziua mântuirii şi învierii prin botez este sfinţită prin invocarea şi mărturisirea Tatălui şi a Fiului. În botez murim pentru ca să avem o viaţă nouă iar pecetea vieţii este dată de Duhul." Vasile întreabă: „cum nu poate ceea ce face pe alţii în dumnezei să nu fie divin?" Mai mult, „nici un dar nu se pogoară al creaţie fără Duhul."

Duhul este „sursa şi principiul sfinţirii" şi creaţia „i-a parte la mântuire în El. El este o sursă care nu se epuizează, nu este niciodată divizată şi nu se gată niciodată de cei care vin la ea." Esenţa lui este simplă dar puterile lui sunt multe. El este prezent în întregime peste tot şi în fiecare din noi. El nu este niciodată divizat şi când i ne alăturăm nu încetăm niciodată să fim un întreg. Acţiunea sa este ca razele unui soare. Se pare că dintre toţi cei care se bucură de căldura soarelui că el este singurul care o primeşte, dar iradierea Duhului ilumineză întreg pământul şi marea şi se amestecă cu cerul. În acelaşi fel Duhul pare a fi unic fiecăruia în care locuieşte, dar tot harul lui se coboară pentru toţi. Toţi se bucură de acest har în cel mai profund fel care este posibil pentru Duhul.

Această întregime indivizibilă este o dovadă că Duhul este divin. El este „o fiinţă intelectuală, nesfârşită în Tăria Sa şi nelimitată în măreţia Sa. El nu poate fi măsurat de timp sau veacuri." Duhul Sfânt este căutat de toţi cei care au nevoie de sfinţenie. Virtual, tot ceea trăieşte îl doreşte virtual, este hrănit de inspiraţia Lui şi este făcut capabil să ajungă la sfârşitul cuvenit şi natural. El îi desăvârşeşte pe alţii în timp ce Lui nu îi trebuie nimic. El trăieşte fără reînnoire şi este dătătorul vieţii. El nu creşte prin adăugare ci este întotdeauna un întreg. Este deplin în sine şi se află pretutindeni."

Duhul a existat înaintea veacurilor dimpreună cu Tatăl şi cu Fiul. Vei afla că tot ceea ce a stat dincolo de limitele veacurilor a venit în existenţă după Duhul. La creaţie puterile cereşti au fost stabilite de Duhul. Duhul dă acestor puteri comuniune cu Dumnezeu, capacitatea de a rezista în faţa păcatului şi binecuvântarea veşnică." Ei sunt sfinţi fiindcă participă în Duhul. „Dacă noi, în speculaţiile noastre încercăm să îl mutăm pe Duhul supărăm

adunarea îngerilor, distrugem autoritatea arhanghelilor, aruncăm totul în confuzie şi facem viaţa dezorganizată, indefinită şi afară de orice lege." Înţelepciunea şi armonia cetelor îngereşti vine de la Duhul şi „poate fi păstrată numai de Duhul." Duhul lucrează într-un fel similar între creaturile vizibile. Se pare că Vasile, posibil sub influenţa lui Origen, limitează acţiunea Duhului la sfera creaturilor intelectuale. În orice caz, acestea sunt realităţile despre care a scris Vasile. Activitatea Duhului este evidentă în Vechiul Testament prin binecuvântările patriarhilor, legea, minunile, profeţiile şi faptele eroice. Duhul este şi mai activ în Noul Testament. Venirea lui Hristos a fost precedată de Duhul. Hristos a apărut în carne şi Duhul a fost şi El acolo. Puterile de vindecare a lui Hristos au fost de la Duhul. Demonii erau scoşi prin Duhul lui Dumnezeu şi diavolul a fost făcut lipsit de putere prin Duhul. Păcatele s-au iertat prin harul Duhului. Duhul a fost prezent la ispitirile lui Hristos şi a fost prezent atunci când Hristos a făcut minuni. Duhul nu l-a părăsit pe Hristos chiar şi după ce s-a sculat din morţi."

Chiar şi administraţia Bisericii este împlinită prin Duhul fiindcă „ordinea" ei „a fost stabilită prin distribuţia harurilor Duhului." Duhul este activ în special în viaţa duhovnicească. „Deşi Duhul umple totul cu puterea Sa, el este împărtăşit numai celor care sunt vrednici. Duhul este asimilat de suflet numai când patimile sunt tăiate, din moment ce patimile pot câştiga stăpânie asupra sufletului din cauza ataşamentului său faţă de trup şi astfel se ajunge la separaţie faţă de Dumnezeu. Cel care s-a curăţit de ruşinea pe care răul a produs-o în el se întoarce la frumuseţea naturală şi prin această curăţie restaurează aspectul original al chipului regal. Numai un astfel de om se poate apropia de Mângâietorul. El, ca un soare care se întâlneşte cu ochiul liber, îţi v-a arăta chipul Celui invizibil în Sine. În contemplarea extatică a Chipului, se v-a putea vedea frumuseţea a Arhetipului. Prin Duhul inimile ne sunt ridicate, slabii sunt conduşi şi noi suntem făcuţi desăvârşiţi. Atunci o rază de lumină cade pe trupurile străluminase şi transparente, iar aceste trupuri devin şi ele pline de lumină şi întorc o nouă lumină din ele. În acelaşi fel sufletele care sunt iluminate de Duhul devin duhovniceşti şi varsă har în alţii. De la Duhul primim preştiinţa viitorului, înţelegerea tainelor, înţelegerea a ceea ce este tainic, distribuirea harurilor, viaţa în rai, un loc în corul îngerilor, bucurie nesfârşită, viaţă veşnică în Dumnezeu, asemănare cu Dumnezeu şi cel mai înalt lucru dintre toate: suntem îndumnezeiţi." Idealul ascetic al lui Vasile este harismatic. Duhul curăţeşte şi oferă cunoaştere. El este „lumina intelectuală care dă oricărei creaturi raţionale care doreşte puterea de a vedea." Prin harul Duhului mintea devine capabilă de percepţia divinităţii. Îl ştim pe Dumnezeu cu ajutorul Duhului şi „cunoştinţa de Dumnezeu este posibilă numai în lumina Duhului."

CAPITOLUL CINCI

SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL

I
VIAŢA

Grigorie a lăsat multe scrieri autobiografice şi descrierile vieţii sale sunt pline de lirism şi dramă. Era înclinat prin natură în spre tăcere şi retragere şi căuta contant izolare pentru ca să se poată dedica rugăciunii. Totuşi, a fost chemat de voinţa lui Dumnezeu şi de a altora la cuvinte, fapte şi lucrare pastorală în timpul unei perioade extreme de confuzie şi tulburare. Pe tot parcursul vieţii sale care a fost plină de tristeţe şi împliniri, a fost forţat constant să îşi depăşească dorinţele şi voinţele naturale.

Grigorie a fost născut în aproximativ 330 la Arinazum, pe proprietatea tatălui său lângă Nazianzum, cel mai mic dintre oraşele Capadociei. Tatăl său care în tinereţe a aparţinut sectei hipsistarienilor, a fost episcopul de Nazianz. Mama lui Grigorie a fost personalitatea marcantă a familiei. Ea a fost „învăţătoarea evlaviei" către soţul ei şi a impus acest „lanţ de aur" asupra copiilor ei. Moştenirea şi educaţia ei au dezvoltat emoţionalismul, excitabilitatea şi impasibilitatea cât şi încăpăţânarea şi tăria lui Grigorie. El a menţinut întotdeauna relaţii strânse şi calde cu familia şi a rămas îndatorat faţă de ea.

Din cea mai fragedă tinereţe Grigorie a cultivat „o iubire arzândă pentru studiu." „Am încercat să fac ştiinţele necurate să le slujească pe cele adevărate," spunea el. În conformitate cu obiceiurile acelor timpuri anii de studiu ai lui Grigorie au fost ani de peregrinări. El a primit o educaţie deplină în retorică şi filosofie în oraşul său natal Nazianz, atât în Cezarea capadociană cât şi în Cezarea palestiniană, în Alexandria şi în cele din urmă în Atena. El şi-a apărat botezul până la maturitatea sa.

În Alexandria Grigorie a fost învăţat de Didim. În Atena el a devenit foarte apropiat de Vasile, pe care l-a cunoscut mai înainte în Cezarea Capadociei şi care a fost contemporanul său exact. Grigorie se uita întotdeauna la anii săi din Atena cu plăcere: „Atena şi învăţătura." După cum a descris mai târziu, în Atena el, la fel ca Saul, „căuta cunoaştere şi fericire." Această fericire a fost prietenia sa cu Vasile, care i-a provocat mai multă durere şi mai multă suferinţă decât oricine. „Am devenit totul unul pentru altul. Am fost tovarăşi, am împărtăşit aceiaşi masă şi am fost ca fraţii. Iubirea noastră de studiu a fost singurul nostru ţel şi calda noastră afecţiune unul faţă de altul a crescut constant. Am avut toate lucrurile în comun şi un singur suflet unit împreună separat de trupurile noastre. A lor a fost unirea încrederii şi prieteniei. Ispitele „Atenei ruinate" nu i-au ruşinat. Ei au ştiut numai două căi, una care ducea la Biserică şi la instructorii lor religioşi şi alta care ducea la învăţătorii în ştiinţele seculare. Ei au pus mare accent pe chemarea lor ca şi creştini mai mult decât orice. „Amândoi am exercitat numai un singur lucru, care era virtutea şi numai un ţel care a fost de a renunţa la

lume atâta vreme cât vom trăi în ea pentru ca să putem trăi numai pentru viitor. În timpul acestei perioade de disciplină ascetică au studiat filosofie şi religie.

Grigorie a rămas întotdeauna un „iubitor de învăţătură.” „Sunt primul dintre iubitorii de înţelepciune,” spunea el, „nu prefer nimic mai mult decât studiile mele şi nu vreau ca Înţelepciunea să mă numească un învăţător sărac.” El s-a referit la filozofie ca şi la „lupta de a dobândii şi poseda ceea ce este cel mai preţios decât orice.” În aceasta el a inclus învăţătura seculară: „derivăm ceva folositor pentru Ortodoxie chiar şi din ştiinţele lumeşti. Din ceea ce este inferior învăţăm despre ceea ce este superior şi transformăm acea slăbiciune în tăria învăţăturii noastre.” Mai târziu în cariera sa Grigorie a continuat să apere erudiţia. „oricine are o judecată dreaptă poate recunoaşte că educaţia este binele nostru cel mai mare. Nu mă refer numai la cea mai notabilă formă de învăţătură, care urăşte înfloriturile şi prolixitatea verbală şi se interesează numai de mântuirea noastră şi contemplarea frumuseţii, ci şi la învăţăturile lumeşti, pe care mulţi creştini le urăsc ca fiind false, periculoase şi care distanţează de Dumnezeu. Nu v-om răzvrătii creaţia împotriva Creatorului. Învăţătura nu trebuie scornită, după cum gândesc unii. Din contră, trebuie să recunoaştem că cei care ţin o astfel de poziţie sunt stupizi şi ignoranţi. Ei vor ca toţi să fie ca ei, pentru ca neştiinţa generală să le ascundă propriile imperfecţiuni şi pentru ca ignoranţa lor să nu fie expusă. Aceste cuvinte au fost spuse de Grigorie la înmormântarea lui Vasile. El nu a voit să uite niciodată de lecţiile de la Atena şi mai târziu l-a denunţat pe Iulian Apostatul pentru interdicţia creştinilor de la predarea retoricii şi a ştiinţelor seculare.

În Atena Grigorie a fost învăţat de Homeriu şi Proheresiu, care a fost probabil creştin. Cel mai sigur el nu a fost un copil al lui Libaniu. El a studiat literatura antică, oratorie, istorie şi în special filosofie. În 358 şi 359 el s-a întors acasă. Vasile a părăsit deja Atena şi oraşul s-a golit şi a devenit depresiv. Grigorie a fost botezat şi a decis să renunţe la cariera de retor. Era atras de idealul tăcerii şi visa să se retragă în munţi şi în deşert. A voit să păstreze o comuniune curată cu Dumnezeu şi să fie iluminat deplin de razele Duhului, fără de nimic pământesc sau întunecat ca să poată vedea lumina dumnezeiască şi să ajungă al sursa şi oprirea tuturor dorinţelor şi aspiraţilor. Făcând acest lucru oglinzile noastre sunt depăşite de adevăr.” L-au atras chipurile lui Ilie şi a Sfântului Ioan Botezătorul. În acelaşi timp a fost cuprins de „iubirea de cărţi şi de lumina duhului, la care se ajunge prin studierea Cuvântului lui Dumnezeu, care se dobândeşte prin studierea Cuvântului lui Dumnezeu. Aceste studii sunt imposibile în liniştea deşertului. Acestea nu sunt toate cele care l-au ţinut pe Grigorie în lume fiindcă el a considerat că trebuie să îşi ajute părinţii în afacerile lor. „Acest lucru a fost o datorie grea care m-a tras spre pământ.”

Grigorie a continuat să ducă o viaţă severă şi ascetică chiar în mijlocul distragerilor lumeşti din casa părinţilor săi. El a încercat să combine o viaţă de contemplaţie detaşată cu o viaţă în slujba societăţii şi şi-a petrecut timpul în post, studiul Cuvântului lui Dumnezeu, rugăciune, pocăinţă şi privegheri. A devenit din ce mai puternic atras de deşertul din Pont unde Vasile practica un ascetism extern. În apropiere de Dumnezeu, Vasile părea „acoperit de nori, la fel ca înţelepţii Vechiului Testament.” Vasile l-a obligat pe Grigorie să îşi împărtăşească lucrările sale tăcute, dar Grigorie nu a fost capabil să îşi împărtăşească imediat tânjirea. Retragerea sa avea să fie temporară. Mai târziu avea să îşi amintească cu bucurie şi umor timpul petrecut în Pont, un timp de lipsă, priveghere, psalmodie şi studiu. Prietenii citeau scriptura şi lucrările lui Origen în timp ce anii lui de studiu curgeau mai înainte.

Studiile lui Grigorie s-au sfârşit când s-a întors în Pont. Tatăl său, Grigorie cel Bătrân a reuşit să îşi împlinească datoriile ca episcop cu mare dificultate. El nu avea nici trecutul intelectual, nici tăria voinţei necesară să îşi croiască drumul prin cerurile şi controversele care au apărut în jurul lui. El avea nevoie de cineva care să îl asiste şi alegerea a căzut pe fiul său. Aceasta a fost o „furtună puternică” peste tânărul Grigorie. Grigorie cel Bătrân a avut autoritate asupra lui atât ca tată cât şi ca episcop şi aşa că l-a legat pe fiul său şi mai aproape de sine cu legături duhovniceşti. Grigorie a fost forţat hirotonit „împotriva voinţei sale” de tatăl Său. „Am fost atât de supărat de acest act de tiranie,” scria Grigorie, „că am uitat de toate: prieteni, părinţi, oamenii şi oraşul meu natal. Ca o vacă împunsă de tăun, m-am întors în Pont, sperând să găsesc un leac tristeţii mele prin devotatul meu prieten.” Sentimentele lui de amar au fost atenuate odată cu trecerea timpului.

Hirotonia lui Grigorie a avut loc de Crăciun în 361 dar el s-a reîntors la Nazianz numai de Paştile lui 362. El şi-a început slujba de preot citind celebra sa predică care începe cu cuvintele: „Ziua învierii… şi să ne luminăm cu prăznuirea.” În predica sa el a descris înaltul său ideal de preoţie. Grigorie a simţit că prelaţii contemporani erau departe de împlinirea acestui ideal, din moment ce majoritatea dintre ei au văzut această slujire ca şi un „mijloc de subzistenţă.” Se pare că mai puţine se aşteptau de la păstorii sufletelor decât de la păstorii de animale. Această conştiinţă a înaltelor obligaţii preoţeşti care l-au făcut pe Grigorie să zboare din faţa datoriilor pe care se simţea nevrednic şi incapabil să le împlinească.

Grigorie a rămas în Nazianz ca şi asistentul tatălui său zece ani, nădăjduind că v-a reuşii să evite să fie chemat la o slujire mai înaltă. Nădejdile lui au fost deşarte. În 372, din nou împotriva voinţei sale, Grigorie a fost numit la episcopia din Sasima, „un loc fără apă şi vegetaţie, fără nici o convenienţă civilizată, un mic oraş plictisitor şi înghesuit. Există praf pretutindeni, zgomotul căruţelor, lacrimi, plânsete, funcţionari, instumente de tortură şi lanţuri. Locuitorii sunt trecători şi vagabonzi.”

Amarul pe care l-a simţit Grigorie la acest nou act de tiranie împotriva voinţei lui de a trăi retras a fost mărit de faptul că a fost autorizat de prietenul lui cel mai apropiat, Vasile. Grigorie a fost nemulţumit că prietenul său Vasile nu a arătat nici o înţelegere faţă de tânjirea sa după pace şi tăcere şi că l-a forţat să devină implicat în lupta sa de a menţine jurisdicţia episcopală. Vasile a instituit episcopia în Sasima cu scopul de a întării propria lui poziţie împotriva lui Antim de Tiana. „Mă acuzi de letargie şi lene,” îi scrie plin de iritare Grigorie lui Vasile, „fiindcă nu am luat în posesiune Sasima, fiindcă nu acţionez ca un episcop şi fiindcă nu mă înarmez să lupt de partea ta la fel cum luptă câinii când le arunci un os.” Grigorie a primit slujirea sa cu tristeţe şi fără să vrea. „Am cedat forţei nu propriilor mele convingeri.” „Încă odată am fost hirotonit şi Duhul a fost vărsat asupra mea şi plâng şi mă tânguiesc din nou.”

Bucuria lui Grigorie faţă de această prietenie nu a mai fost niciodată restaurată. Mult mai târziu la înmormântarea tatălui său el s-a plâns în prezenţa lui Vasile că „făcându-mă preot m-ai aruncat pieţii turbulente de suflete, ca să sufăr de nenorocirile vieţii.” El i-a reproşat mai târziu lui Vasile. Acesta este rezultatul din Atena, studiul nostru, viaţa noastră sub un acoperiş, tovărăşia noastră la o singură masă, o singură gândire între noi doi, minunăţiile Greciei şi votul nostru mutual de a părăsii lumea. Totul s-a împrăştiat! Totul este aruncat la pământ! Fie ca legea prieteniei să dispară din lume, din moment ce se respectă prietenia atât de puţin.” În cele din urmă Grigorie a mers în Sasima, dar din proprie iniţiativă, „ nu am vizitat Biserica care mi s-a dat. Nu am slujit, nu m-am rugat cu oamenii şi nu am hirotonit nici un cleric.”

Grigorie s-a întors în oraşul său natal la cererea tatălui său să îl ajute în datoriile lui ca episcop. După ce a murit Tatăl său Grigorie a preluat administraţia bisericii orfane. Când a devenit posibil pentru el să scape de lucrarea pastorală, a „,mers ca un fugitiv" în Seleucia în Isauria. A stat la Biserica sfintei Tecla şi s-a dedicat rugăciunii şi contemplaţiei. Din nou retragerea sa a fost temporară. În Seleucia a primit vestea morţii lui Vasile iar interludiul său strălucit s-a sfârşit când a fost chemat la Constantinopol să i-a parte la lupta împotriva arienilor. Când Grigorie a mers în Constantinopol ca şi apărător al Cuvântului, a fost încă o dată „nu din voia mea, ci din obligaţia altora." Lucrarea sa din Constantinopol a fost dificilă. „Biserica este fără de păstori, binele piere şi răul este pretutindeni. Este necesar să pescuieşti noaptea şi nu sunt flăcări care să-şi arate drumul. Hristos doarme." Scaunul Constantinopolului a fost în mâinile arienilor de ceva vreme, Grigorie a scris că ceea ce a aflat acolo „nu a fost o turmă, ci mici urme şi bucăţi ale unei turme, fără ordine sau supraveghere."

Grigorie şi-a început slujirea într-o casă privată care a fost mai târziu transformată într-o Biserică şi căreia i s-a dat numele de Anastasis pentru a semnifica „învierea ortodoxiei." Ai a ţinut celebrele *Cinci discursuri teologice.* Lupta sa cu arienii a devenit adesea violentă. A fost atacat de criminali, biserica lui a fost atacată de gloate, a fost bombardat cu pietre şi oponenţii lui l-au acuzat de perturbarea şi tulburarea păcii. Predica sa nu a rămas fără efect. „Mai întâi oraşul s-a răzvrătit," scria el. „S-au ridicat împotriva mea şi mi-au spus că predic mai mulţi dumnezei şi nu un Dumnezeu, fiindcă ei nu cunoşteau învăţătura ortodoxă în care Unitatea este contemplată ca trei şi Treimea este una." Grigorie a ieşit victorios prin puterea cuvântului său oratoric şi în spre sfârşitul anului 380 noul împărat Teodosie a intrat în oraş şi a dat toate Bisericile înapoi la credincioşii ortodocşi.

Grigorie a fost forţat să se lupte nu numai împotriva arienilor, ci să se opună susţinătorilor lui Apolinarie. A întâlnit multă rezistenţă de la prelaţii ortodocşi, în special Petru al Alexandriei şi episcopii egipteni. Mai întâi aceştia l-au primit, dar mai apoi au consacrat ilegitim pe Maxim Cinicul ca episcop de Constantinopol. Grigorie şi-a reamintit cu amar mai apoi „norul furtunii egiptene" şi duplicitatea lui Petru. Maxim a fost scos afară dar a găsit un loc temporar în Roma cu papa Damasus, care avea o înţelegere săracă a afacerilor estice. Cedând cererilor populare, Grigorie şi-a asumat temporar direcţia administraţiei Bisericii Constantinopolului până când avea să se convoace un sinod al Bisericii. A voit să se retragă dar oamenii l-au tras înapoi: „vei lua Treimea cu tine."

La al doilea Sinod Ecumenic, care s-a deschis în mai 381 sub conducerea lui Meletie al Antiohiei, Grigorie a fost numit episcop de Constantinopol. S-a bucurat dar a şi regretat confirmarea lui pe scaun, „care nu a fost în întregime legală." Meletie a murit în timp ce sinodul era încă în sesiune şi Grigorie l-a numit preşedinte. Grigorie nu a fost de acord cu majoritatea prelaţilor despre problema aşa numitei „schisme antiohiene" şi a luat partea lui Paulin. Nemulţumirea care s-a produs cu privire la el a izbugnit dintr-o dată. Anumiţi clerici au fost nemulţumiţi de blândeţea sa, din moment ce nu a cerut ajutorul autorităţilor publice împotriva arienilor. Grigorie a fost întotdeauna condus de principiul că „taina mântuirii este pentru cei care doresc şi nu pentru cei care sunt obligaţi." Alţi prelaţi au fost nemulţumiţi de inflexibilitatea crezurilor sale doctrinare şi în special de mărturisirea necompromisă a divinităţii Duhului Sfânt. Unii au crezut că crezurile sale nu se potrivesc cu demnitatea rangului Său. „Nu ştiam," spunea Grigorie ironic „că trebuie să călăresc cai sau să fac apariţii strălucite cocoţat într-o căruţă sau că cei cu care mă întâlneam să mă trateze cu servilitate sau ca toţi să îmi facă cale ca şi cum aş fi o oaie sălbatică." Problema legalităţii transferului

lui Grigorie de la Sasima la Constantinopol a fost ridicată la sinod. Era evident că acesta era un pretext de intrigă pentru el. Cu mare mâhnire Grigorie a decis să renunţe la scaun şi să abandoneze sinodul. A fost plin de amărăciune părăsind „locul victoriei noastre” şi a turmei pe care a câştigat-o la adevăr prin fapte şi cuvinte. Amarul nu l-a părăsit niciodată.

Părăsind Constantinopolul scria Bosoporiu, episcop de Cezarea, „mă voi retrage la Dumnezeu, care este singur şi fără înşelăciune. Mă voi retrage în mine. Proverbul spune că numai nebunii se împiedică de două ori de aceiaşi piatră.” S-a întors acasă epuizat fizic şi moral şi plin de amintiri urâte: „ de două ori am căzut în capcanele voastre şi de două ori am fost înşelat.” Grigorie a căutat odihnă şi izolare, dar încă odată a fost forţat să preia administraţia văduvelor bisericii din Nazianz, „forţat de împrejurări şi temându-se de atacul duşmanilor.” El trebuia să se lupte împotriva lui Apolinarie [sau a apoloniariştilor] care şi-au stabilit ilegitim propriul lor episcop în Nazianz şi intrigile şi certurile au început din nou.

Disperat Grigorie i-a cerut lui Teodor, mitropolitul Tianei, să îl înlocuiască cu un nou episcop şi să îi i-a această povară care era dincolo de puterile lui. A refuzat să mai meargă la sinoade. „Este intenţia mea să nu particip la toate întrunirile episcopilor fiindcă nu am văzut deloc vreun rezultat pozitiv al sinoadelor sau un sinod care a ajuns la scoaterea relelor decât la adăugirea lor.” El i-a scris lui Teodor „salut sinoadele şi convenţiile, dar numai de la distanţă fiindcă eu am experimentat multe rele de la ele.” Grigorie nu şi-a dobândit libertatea imediat. A fost bucuros când în cele din urmă fratele său Eulalie a fost în cele din urmă investit ca episcop de Nazinaz şi s-a retras din lume ca să se poată dedica scrisului. A călătorit la mănăstirile din deşert din Lamis şi alte locuri. A slăbit şi în special a căutat îmbăiere în ape de izvor calde. Lirica scrisă ca bătrân este plină de tristeţe. Grigorie a murit în 389 sau 390.

II
LUCRĂRI
Oraţiuni

Grigorie era un stilist remarcabil. Era un filolog sclipitor şi a avut mare dar pentru limbi. Este adevărat că stilul său pare ocazional supra-rafinat şi manierat sau excesiv de agitat, dar tăria gândurilor şi emoţiilor lui compensează mai mult pentru acestea. Grigorie a fost mai întâi un retor şi predicile şi omiliile sale compun cea mai mare parte unei moşteniri literare relativ mici. Patruzecişicinci din predicile sale au fost păstrate, marea lor majoritate au fost scrise în timpul anilor din şederea în Constantinopol. Cele mai importante dintre ele sunt cele *Cinci oraţii teologice* (27-31) despre doctrina Treimii. Acestea sunt printre cele mai importante exemple de elocvenţă creştină. Ele cu greu pot fi considerate improvizaţii.

Multe din predicile lui Grigorie au fost ţinute în zilele de sărbătoare. Printre ele este şi predica treizecişiopt la Botezul şi naşterea Domnului. Aceasta este cea mai veche predică creştină ştiută din est şi datează din 379 sau 380. Predica patruzecişicinci despre paşte explică lucrarea mântuitoare a lui Hristos şi a fost scrisă în Arianzum după 383. Grigorie a compus câteva predici funerare care sunt importante pentru materialul istoric pe care îl conţin. Acestea includ *Panegiric la Sfântul Vasile.* Predica sa *În apărarea fugii sale în Pont* este special interesantă şi a fost mai târziu elaborată într-un tratat independent despre responsabilităţile clericilor. I-a slujit sfântului Ioan Hrisostom ca şi model pentru propriul său tratat despre preoţie. Grigorie a compus un cuvânt împotriva lui Iulian Apostatul după moartea împăratului. Majoritatea predicilor lui Grigorie au fost scrise pentru ocazii speciale.

Poemele

Grigorie a scris un mare număr de scrisori. Dintre care 245 au supravieţuit. Majoritatea acestora au fost scrise în timpul ultimilor ani ai vieţii şi tratează probleme personale. Scrisorile au fost colecţionate de însuşi Grigorie la cererea tânărului său nepot Nicobulus. Scrisorile lui Grigorie arată cât de bine stăpânea el retorica şi una din ele, *Scrisoarea 51,* este un tratat despre rânduielile compoziţiei. Pentru acest motiv ele nu pot fi considerate literatură. Cu excepţia epistolelor către Vasile numai câteva din scrisori conţin material istoric. Grigorie a scris şi epistole dogmatice, două lui Cledoniu şi una lui Nectarie al Constantinopolului. Autenticitatea *Epistolei către monahul Evagrie* este îndoielnică.

Influenţa şi autoritatea lucrărilor lui Grigorie

Lucrările lui Grigorie Teologul sunt binecunoscute şi până la finalul Imperiului Bizantin au fost considerate o autoritate. Despre aceste lucrări s-au scris cele mai multe comentarii şi exegeze decât pentru oricare altul dintre părinţi, cu excepţia Areopagitului. Maxim Mărturisitorul a fost unul dintre primii care a scris un comentariu despre Grigorie şi Areopagitul, aşa numita *Ambigua.* Exegezele de mai târziu au fost scrise de Elias al Cretei, Vasile cel Nou (arhiepiscopul Cezareei; secolul al zecelea), Niceta de Heraclea (sfârşitul secolului al zecelea), Nichifor Callistus Xantopoulos (secolul al paisprezecelea) şi mulţi alţii, inclusiv nişte scriitori anonimi. Ioan Zonara şi Nicolae Doxopatros au scris comentarii despre versul lui Grigorie. Toate demonstrează marea popularitate a lucrărilor lui Grigorie. El a fost una din principalele surse de autoritate pentru Ioan Damaschinul şi Mihai Psellos l-a numit un Demostene creştin.

III

GÂNDIREA

CĂI DE CUNOAŞTERE A LUI DUMNEZEU

Importanţa cunoaşterii lui Dumnezeu în gândirea lui Grigorie

Doctrina lui Grigorie despre dobândirea cunoaşterii lui Dumnezeu este unul din cele mai importante aspecte ale sistemului său de teologie. Această doctrină nu este o simplă introducere la gândirea sa. Pentru Grigorie principala datorie a omului în viaţă este să-l cunoască pe Dumnezeu şi prin aceasta omul poate dobândii mântuire şi „îndumnezeire.” Mintea creată îl recunoaşte pe Dumnezeu şi prin contemplaţie intelectuală este unită cu omul când acesta primeşte natura umană prin intelectul uman, care este similar cu al său. În lucrările sale împotriva lui Apolinarie, Grigorie afirmă că „mintea este unită cu Mintea din moment ce aceasta este cea mai aproape de ea.”

Grigorie accentuiază importanţa sârguinţei de al cunoaşte pe Dumnezeu atât în rugăciunile lui lirice cât şi în instrucţiile teologice. Ca şi teolog el dezvoltă o învăţătură teologică despre cunoaşterea lui Dumnezeu cu scopul de a se opune poziţiilor extreme ţinute de anumite grupuri de eretici, în special anomoenii eunomieni raţionalişti şi mult prea

pretenţioşii apolinarieni, care consideră intelectul uman păcătos, lipsit de orice nădejde şi dincolo de orice curăţire. „Este imposibil pentru raţiunea umană să fie fără de păcat," iată cum sumarizează Grigorie de Nyssa gândirea lor. Pentru a se opune eunomienilor Grigorie construieşte doctrina limitelor cunoaşterii de Dumnezeu a omului, care poate fi dobândită numai prin disciplină ascetică. Pentru a contracara învăţăturile apolinarienilor el accentuiază că mintea umană este creată după chipul lui Dumnezeu şi prin urmare iradiază.

Folosul terminologiei platonice şi neoplatonice pentru abordarea adevărurilor biblice

Grigorie foloseşte frecvent terminologia platonică şi neoplatonică. O parte din motivul pentru aceasta este că studiile sale au arătat că anumiţi filosofii seculari sau „străini," după cum i-a descris referindu-se la Platon, au reuşit totuşi să abordeze adevărurile conţinute în Scriptură. Prin urmare terminologia lor poate fi folositoare. Grigorie a fost motivat de nevoia de a dezbate efectiv împotriva anumitor secte eretice ale căror doctrine se bazau pe o filosofie seculară. Mai de parte, folosirea comparaţilor şi chipurilor platonice a fost stabilită de mult de practica şcolii din Alexandria. Grigorie l-a citit pe Platon şi probabil pe Plotin. El ştia că învăţătorii creştini Clement şi Origen şi-au luat ceva din materialul lor din Platon.

Concomitent, Grigorie foloseşte Biblia să apere argumentele sale. El îşi susţine învăţătura sa despre felurile de a câştiga cunoaşterea lui Dumnezeu cu textele scripturistice, care sunt de fapt sursa sa primară. În aplicarea şi interpretarea Bibliei el îi urmează exegezei şi tradiţiei alexandrine, care a fost întotdeauna predominantă în doctrina patristică a cunoaşterii lui Dumnezeu.

Intelectul şi cunoaşterea lui Dumnezeu

Dumnezeu este intelect. Grigorie afirmă că Marele Intelect „sau orice altă esenţă desăvârşită poate fin înţeleasă numai printr-un efort intelectual." Puterile intelectuale, îngerii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu. De veacuri Mintea Lumii, „domnind în golătatea veacurilor," a văzut în sine arhetipurile lumii care se v-a ridica mai apoi. Dumnezeu „inventează" mai întâi „chipurile" lumii cereşti şi a celei intelectuale şi apoi desenează chipurile lumii materiale şi a celei lumeşti. „Gândirea sa devine acţiune," care este împlinită de Cuvântul şi desăvârşită de Duhul. Lumea îngerilor este prima creaţie acer a venit în fiinţă. Ei sunt ca Dumnezeu prin natura lor intelectuală şi duhovnicească. Ei nu numai că sunt imutabili dar nu sunt înclinaţi spre păcat. Apoi Dumnezeu crează lumea lucrurilor vizibile şi combină armonic cerul cu pământul. Natura ne-rafinată şi senzuală a lucrurilor pământeşti este străină lui Dumnezeu, dar frumuseţea şi proporţia reflectă Tăria şi Înţelepciunea Sa. În lumea materială Dumnezeu crează omul, forma creaţiei care este un intermediar între mortalitate şi nemurire." Aceasta este o nouă lume şi această lume mică conţine pe lumea cea mare."

Omul care „vede creaţia vizibilă şi participă tainic în creaţia intelectuală" stă la limita dintre cele două lumi şi la centrul existenţei. În om, Dumnezeu „în marea Sa înţelepciune a amestecat creaţia." Omul este creat din praf dar poartă chipul divinităţii," „chipul celui nemuritor, fiindcă intelectul conduce în ambele." Cuvântul lui Dumnezeu „a luat parte la noua lume creată şi a făcut Chipul meu cu mâinile lui nemuritoare. Mi-a dat propria Sa viaţă când

mi-a dat un suflet, care este Duhul Divinităţii celei indivizibile." Altundeva Grigorie se referă la suflet ca şi la „suflarea lui Dumnezeu" sau o „mică parte din divinitate."

Acesta este motivul pentru care ţelul vieţii umane stă dincolo de pământ şi dincolo de simţuri. Omul este un „nou înger" care a fost pus pe pământ şi el trebuie să se ridice la ceruri şi la starea iradiantă a celor aleşi. El a fost chemat să de vină un Dumnezeu prin adopţie şi să se umple de lumina veşnică. „Acesta este un ţel magnific care poate fi dobândit numai cu dificultate," scrie Grigorie. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi se aşteaptă din partea lui „să devină similar" cu Dumnezeu. După Grigorie, nobilitatea sufletelor înalte constă numai din „păstrarea chipului în ele însele şi din a se face similare Arhetipului" în nivelul cel mai mare posibil pentru prizonierii cărnii. Oamenii sunt capabili să facă acest lucru prin relaţiile naturale care există între sufletul uman şi divinitate.

Dumnezeu ca şi lumina ultimă şi inaccesibilă

Dumnezeu este lumina ultimă şi inaccesibilă, „cea mai pură iradiere a Treimii." A doua lumină este rândul îngerilor care sunt „raze de participare la prima lumină." A trei alumină este omul. Chiar şi păgânii au numit omul o lumină „în virtutea intelectului din el." Dumnezeu este „lampa intelectului" şi când intelectul uman este luminat de lumina Arhetipală el devine iradiant. „Dumnezeu este intelectului ceea ce este soarele naturii materiale," scrie Grigorie. „Unul ilumineză lumea vizibilă şi celălalt ilumineză lumea invizibilă, unul dă lumină viziunii corporale şi celălalt face naturile intelectuale ca Dumnezeu."

Aici Grigorie foloseşte comparaţia platonică a celui mai mare Bine şi a soarelui, o doctrină pe care neoplatonicii au dezvoltat-o într-o doctrină integrală a luminii metafizice. Grigorie foloseşte imageria platonică şi, asemenea platoniştilor, accentuiază influenţa coruptibilă a simţurilor şi a trupului în general. Orişicum, ideea pe care el o exprimă în limbaj platonic nu este prin sine platonică. După Grigorie, „similaritatea" cu Dumnezeu este dobândită mai întâi prin sacramente. Ţelul sacramentelor, scrie el, este de „a da aripi sufletului, să îl fure din lume şi să îl întoarcă la Dumnezeu, de a păstra chipul lui Dumnezeu dacă este întreg, să îl susţină dacă este în pericol, să îl reînnoiască dacă rănit şi să îl pună pe Hristos în inimile noastre prin intermediul Duhului. Oricine aparţine rândurilor cereşti este transformat într-un dumnezeu prin taine şi devine participantul extazului ceresc." Nu este lipsit de sens să spunem că botezul este numit „iluminare," din moment ce este începutul căii omului spre lumină. La sfârşitul acestei căi, fii luminii vor fi comparativ asemănători cu Dumnezeu şi Dumnezeu v-a fi conţinut deplin în ei.

Hristos, Cuvântul Întrupat şi Îndumnezeirea

Toate sunt împlinite prin Hristos, Cuvântul Întrupat. El vine să ne facă dumnezei. El şi-a asumat carnea noastră pentru ca să răscumpere chipul şi să ne facă nemuritori. Cuvântul Tatălui este un „chip neschimbat" care „vine la propriul chip." El „se uneşte cu un suflet intelectual de dragul sufletelor noastre, pentru a curăţii ceea ce îi este similar Lui prin propria Sa similaritate." Motivul pentru care Grigorie se opune atât de puternic doctrinei apolinarienilor este pentru că el consideră că intelectul este atributul cel mai înalt al omului. „Cele mai importante lucruri din natura umană sunt chipul lui Dumnezeu şi tăria intelectului." Numai prin acest intelect, care este format după chipul lui Dumnezeu, se poate apropia omul de Divinitate.

Grigorie susţine formularea deschisă a lui Vasile: omul este o creatură căreia i s-a poruncit să devină dumnezeu. Calea „îndumnezeiri” este o cale a purificării şi a elevării intelectului, *κάθαρσις*. Aceasta este ascunsă prin renunţarea lumii materiale a simţurilor , fiindcă simţurile întunecă mintea. Este necesar să ne concentrăm pe sine, pe lupta împotriva patimilor şi de atingerea unui stadiu al lipsei de pasivitate şi al apatiei. În concepţia lui Grigorie despre un ascet acesta este un om înţelept şi un filosof şi el are multe în comun cu „gnosticul” lui Clement al Alexandriei. Ca şi tânăr în Alexandria, Grigorie a studiat cu Didim, care împărtăşea multe din ideile lui Clement. Chipul lui Grigorie arată influenţa elenismului şi poate fi comparat cu idealurile stoicilor şi a platoniştilor. Este similar în special cu idealul lui Plotin. Într-o oarecare măsură, tot sistemul lui Plotin este o doctrină de „purificare” ca şi cale spre Dumnezeu, un ţel la care duhul este tras prin dorinţă, iubire şi aspiraţie la desăvârşire şi completitudine. Omul tânjeşte la o conştiinţă deplină. Pentru a ajunge la acest sfârşit este necesar să renunţăm la trup şi „să ne retragem în sine” cu scopul de a ajunge la simplificare şi extaz.

Moartea în platonism şi în sistemul lui Grigorie

Plotin îl cheamă pe om la linişte şi izolare, la retragere şi isihie. Ca Platon, el concepe filosofia ca un exerciţiu de pregătire pentru moarte. Grigorie parafrazează frecvent şi citează direct, maxima lui Platon din *Phaedo* că „datoria unui filosof este să elibereze sufletul din trup.” Pentru el adevărata viaţă este conţinută în procesul morţii fiindcă în această lume este imposibil să atingi similaritate deplină cu Dumnezeu sau o comuniune deplină cu El. Aici ne vin numai nişte raze fără o frecvenţă continuă şi împrăştiate din domeniul Luminii. Grigorie îl abordează de multe ori pe Platon numind trupul o închisoare.

Se pare că Grigorie încorporează conştient multe elemente din platonism în propria lui filosofie. El nu vede nimic surprinzător sau greşit în faptul că filosofii eleni au fost capabili să dezvolte tehnica disciplinei ascetice sau că ei au fost conştienţi de procesele naturale de gândire şi de legile naturale ale sufletului. Prin folosirea imaginilor filosofilor eleni în scrierile lui religioase Grigorie vorbeşte simplu în limba timpului său. Orişicum, esenţial idealurile lor nu coincid. Platon şi urmaşii săi căutau cunoaştere dar nu aveau nici o cheie, în timp ce sârguinţele lui Grigorie erau conduse de chipul lui Hristos şi de doctrina consubstanţialităţii Treimii. Tânjirea sa după moarte şi eliberarea sufletului de trup („o legătură ruinată,” se plânge el într-un moment de disperare) nu are nimic în comun cu spiritualismul filosofilor clasici. Pentru Grigorie trupul, ca şi intelect, a fost îndumnezeit atunci când Cuvântul lui Dumnezeu a asumat carne. „Dacă aveţi o opinie slabă despre umanitate, lăsaţi-mă să vă reamintesc că sunteţi creaţia lui Hristos şi suflarea lui Hristos şi o parte din Hristos. Sunteţi atât cereşti cât şi pământeşti. Sunteţi o creaţie vrednică de veşnicie. A-ţi fost creaţi un Dumnezeu şi prin suferinţa lui Hristos ve-ţi merge înainte spre mărire nesfârşită.”

Deşi este necesar să renunţăm la lucrurile lumeşti din această viaţă şi „să avem o iubire excesivă pentru stadiul nostru prezent,” v-a venii o vreme când carnea v-a învia. La înmormântarea fratelui său, Grigorie a spus: „cuvintele înţelepţilor m-au convins că fiecare suflet bun care este iubit de Dumnezeu, imediat ce este eliberat din legăturile trupului, v-a pleca de aici şi v-a fi imediat capabil să perceapă şi să contempleze binecuvântările care îl aşteaptă. Imediat ce cea ce a fost întunecat este curăţit sau lăsat la o parte (nu ştiu cum aş putea explica altcumva), sufletul simte o plăcere minunată, se bucură şi merge cu bucurie să se întâlnească cu Domnul. Aceasta fiindcă a scăpat de viaţa pe pământ, care este o închisoare

de nesuportat şi a lăsat legăturile care îl ţineau ţinându-şi mintea la lucrurile materiale şi ţinând jos aripile intelectului. Atunci sufletul v-a vedea şi secera binecuvântările care au fost pregătite pentru el.”

„Mai târziu sufletul v-a primii carnea care a fost făcută potrivită pentru el şi cu care s-a bucurat de împărtăşirea înţelepciunii aici pe pământ. Aceasta o v-a primii de pe pământ, care a dat origine cărnii şi apoi a păstrat carnea. Apoi într-un fel care ne este neînţeles nouă şi ştiut numai lui Dumnezeu, care le-a împreunat împreună şi apoi le-a separat, sufletul v-a lua cu el carne pentru a primii moştenirea şi mărirea ce v-a să vină. În acelaşi fel prin care sufletul prin unirea sa apropiată cu carnea a luat parte la greutăţile lui, la fel şi acum sufletul dă cărnii bucuriile lui, fiind adunat în sine şi după ce partea mutabilă v-a fi înghiţită de viaţă, devenind una cu Duhul, în minte şi în Dumnezeu.”

Această nădejde este motivul de renunţare la lucrurile materiale aici în această viaţă. „De ce să mă agăţ de lucruri care sunt temporale?” exclamă Grigorie. „Aştept vocea Arhanghelului, trompeta finală, transformarea raiului şi a pământului, eliberarea elementelor şi înnoirea lumii.” Ţelul înţelepciunii ascetice a lui Grigorie este purificarea cărnii, nu eliberarea din ea. „O iubesc fiindcă mă slujeşte şi nu mă întorc de la ea ca şi de la un duşman. Zbor de lângă ea ca dintr-o închisoare, dar o cinstesc ca şi împreună moştenitoare.”

Învierea şi sfârşitul trupului ca şi închisoare a minţii

Ca şi un elenist Grigorie se îndoieşte că intelectul este legat de trup. Orişicum, el ştie ceea ce elenii nu au ştiut: el ştie că trupul este creat de Dumnezeu şi că devine o închisoare pentru minte numai prin Cădere. Încetează să mai fie o închisoare în virtutea învierii lui Hristos.

Cunoaşterea lui Dumnezeu şi disciplina ascetică

Cunoaşterea lui Dumnezeu este dobândită în stadii graduale. Nimeni nu poate urca muntele imediat, intra în nor şi vorbii cu Dumnezeu. Cei care sunt necuraţi mai bine ar rămâne la picioarele muntelui şi să asculte la vocea şi trompeta instrucţiunilor ortodoxe ale altora. Ei nu ar trebui să încerce să studieze teologia înainte să fie gata, ci să se uite la muntele acoperit de nori furtunoşi şi fulgere şi să accepte miracolul celui mai mare stadiu al abilităţii lor. Acesta nu este un ecou de elitism al şcolii alexandrine, care împărţea oamenii în „gnostici,” care putea ajunge la cunoaştere şi cei simpli care nu puteau. Aceasta este în schimb o doctrină a stadiilor, fiecare poate fi dobândit prin ascetism şi disciplină. „Dacă vrei să fii vrednic de o înţelegere corectă a divinităţii, urmează poruncile şi nu ezita să faci ceea ce ţi se spune, căci faptele sunt cele care duc la contemplaţie.” Această scară este deschisă tuturor, dar nu toţi urcă împreună. Oamenii nu sunt egali şi nici darurile Duhului nu sunt egale, daruri care sunt date fiecăruia în conformitate cu capacitatea sa. Aceasta nu distruge unitatea Bisericii.

Grigorie afirmă că „a vorbii despre Dumnezeu implică o mare responsabilitate, dar este o şi mai mare responsabilitate a te curăţii pentru Dumnezeu.” Dumnezeu se descoperă numai în acest fel. „Sunt mai multe căi către mântuire şi mai multe căi care duc la comuniune cu Dumnezeu. Este necesar să le urmăm şi nu numai prin intermediul cuvintelor. Este destul să învăţăm credinţa simplă, căci prin aceasta Dumnezeu ne dă mântuire. Nu este nevoie să

filosofăm. Dacă credinţa ar fi accesibilă numai filosofilor, Dumnezeul nostru ar fi extrem de sărac.”

Poziţia lui Grigorie faţă de „filosofare”

Grigorie are de obiectat nu filosofiei adevărate, ci argumentaţiei de dragul propriu. El a adaptat această poziţie fermă în faţa pălăvrăgelii şi impreciziei excesive în timpul perioadei controverselor ariene. El se opunea curiozităţii nefolositoare cu privire la problemele teologice şi a pus accentul pe un sistem rezonabil şi bine definit prin care se putea dobândii cunoaşterea. El a voit să evite exercitarea cunoştinţei întâmplătoare a gloatei, care era uşor de răsculat prin argumentul teologic. În acest moment cei care imitau trucurile sofistice ale lui Piron şi Hrisip beneficiau de atmosfera generală de neîncredere şi confuzie. Grigorie a încercat să îşi stabilească filosofia sa „urmând dogmei şi nu ca un sistem independent; urmând exemplul pescarilor, nu a lui Aristotel; într-un fel duhovnicesc şi nu prin trucuri duhovniceşti şi în conformitate cu îndemnurile Bisericii şi nu cu îndemnurile pieţii.” Grigorie a sperat să îşi direcţioneze atenţia faţă de cei care nu erau pregătiţi faţă de lucrurile care erau mult mai accesibile lor decât taina celor trei sori ai Divinităţii. „Gândiţi-vă şa lume sau la lumi, la materie, la suflet, la puterile intelectuale la rău şi la bine, la înviere şi la judecata de apoi, la recompensa ultimă şi la suferinţa lui Hristos.”

În timpul erei activităţii părinţilor capadocieni, argumentele arienilor au degenerat adesea în sofisme şi „o ştiinţă a blasfemiei.” Grigorie a încercat să lupta împotriva acestei tendinţe, dar el nu a fost niciodată ostil adevăratei teologii sau filosofii. „Vorbiţi atunci când cuvintele voastre sunt mai valoroase decât tăcerea, dar iubiţi tăcerea care este mai bună decât cuvintele.” Grigorie a iubit şi a respectat înţelepciunea şi tocmai pentru acest motiv el a ales să fie tăcut. El a considerat că teologia era o cale de a ne sârgui spre Dumnezeu şi prin urmare el era reţinut la folosirea cuvintelor şi a preferat foarte mult reflecţia tăcută.

Opoziţia lui Grigorie faţă de încrederea eunomiană în raţionalism – Contemplarea lui Dumnezeu

Disputa lui Grigorie cu eunomienii nu a fost numai despre metodele lor de învăţat. Pălăvrăgeala lor era hrănită de încrederea lor optimistă în propriul lor raţionalism, pe care Grigorie nu l-a acceptat. I s-a opus acestuia prin doctrina limitaţiei abilităţii omului de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Din nou, s-a întors spre terminologia şi imaginaţia elenistă cu scopul de a converge învăţătura Bibliei. Dumnezeu este dorinţa ultimă a întregii speculaţii. Cel mai mare bine este cunoaşterea lui Dumnezeu iar acest lucru poate fi dobândit numai prin contemplaţie, *θεωρία.* « Ceea ce mi se pare cel mai bine dintre toate, scrie Grigorie, „este să îmi închid simţurile, să scap de carne şi de lume, să nu menţin nici o comunicare cu treburile lumeşti decât numai cele care sunt absolut necesare şi să îmi vorbesc mie şi lui Dumnezeu, să trăiesc superior tuturor lucrurilor lumeşti, să port chipul divin în mine, curat şi neamestecat cu impresiile înşelătoare ale lumii de jos şi de a fi şi de a devenii constant o oglindă din ce în ce mai curată a lui Dumnezeu şi a lucrurilor divine, a adăuga lumină la lumină şi o iradiere mai mare la ceea ce este mai puţin clar, până urc la sursa acelei iluminări şi dobândesc extazul ţelului meu ultim. Acest adevăr v-a face oglinzile lipsite de necesitate.”

În contemplaţie nu numai că reflectăm pasiv Divinitatea şi sufletul, care nu este pur şi simplu o oglindă. Contemplaţia înseamnă unire cu Dumnezeu şi poate fi dobândit prin

practică, prin *πράξις.* Acesta este singurul fel în care se poate dobândii un contact cu Dumnezeu. Omul este unit cu Dumnezeu şi Dumnezeu este unit cu oamenii, cu „dumnezeii.” Când omul încearcă să urce el este înnoit. „Sunt transformat şi sunt îmbunătăţit. Dintr-un om mă transform în altul şi experimentez o schimbare dumnezeiască.” Chiar şi la aceste înălţimi, Dumnezeu este ascuns de om. „Ce mi s-a întâmplat dragi prieteni, voi care vă împărtăşiţi de taină şi la fel ca şi mine iubiţi adevărul?” exclamă Grigorie. „Am mers înainte să-L dobândesc pe Dumnezeu. Având acest lucru m-a eliberat de lumea materială, m-am adunat în mine atâta cât am putut şi am început să urc muntele, dar când m-am uitat împrejurul meu cu greu am putut vedea spatele lui Dumnezeu (cf. *Exod* 33; 11-23) sau Piatra cea duhovnicească (*I Corinteni* 10: 4), Cuvântul care s-a întrupat pentru mântuirea noastră. Uitându-ne de mai aproape, am văzut că am contemplat nu natura pură şi primă a Treimii, care este cunoscută nouă ca şi propriul sine. Am contemplat nu ceea ce locuieşte după prima dveră şi este îmbrăcată de heruvim, ci am văzut ceea ce este cu mult mai departe şi care se întinde spre noi. Ceea ce am văzut este grandoarea care este vizibilă în creaturile făcute şi conduse de Dumnezeu.” În alte cuvinte, chiar şi în cele mai înalte stadii ale contemplării nu este Dumnezeu singur cel care este revelat, ci numai mărirea şi magnificenţa Sa; nu lumina, ci iradierea luminii. Grigorie insistă că natura divinităţii nu poate fi cunoscută. „A pretinde o cunoaştere a ceea ce este Dumnezeu înseamnă că eşti înşelat.”

Grigorie scrie că Dumnezeirea este „Sfânta Sfintelor, ascunsă chiar şi de vederea serafimilor.” Dumnezeu este infinit şi imposibil de văzut, iar ceea ce este accesibil nouă este numai faptul că ne este accesibil. Dumnezeu este „ca o mare de fiinţă, nelimitat şi infinit, extinzându-se dincolo de limitele oricărei concepţii de timp şi natură şi numai prin intelectul Lui putem avea o indicaţie despre adevărul Lui. Acest chip nu este pierdut mai înainte ca noi să îl putem prinde şi ne lunecă mai înainte ca noi să-l prindem. El luminează ceea ce ţine domnie asupra noastră, dacă aceasta este curată în acelaşi fel în care fulgerele unui tunet ne luminează viziunea.” Dumnezeu este ştiut „nu prin consideraţie a ceea ce este în El, ci a ceea ce este în jurul lui.” Chiar şi în cel mai înalt punct al sârguinţelor mintea umană poate contempla numai „chipul adevărului.” Această imagine este similară reflecţiei soarelui pe apă, care este singurul mijloc pentru ochii slabi să cunoască soarele. Această comparaţie a fost luată cu siguranţă dintr-un pasaj din *Politicus* de Platon: „toate acestea se umbresc şi se închipuie pe apă.” Grigorie ar fi putut lua de la Sfântul Pavel (*1 Corinteni* 13: 12) sau de la Platon (prin Plotin) comparaţia despre observaţia într-o oglindă.

Vederea lui Dumnezeu

Grigorie încearcă să spună ceva mai mult decât că noi îl cunoaştem pe Dumnezeu incomplet şi numai prin reflecţie. În această contemplaţie posedăm adevărul fiindcă îl putem vedea pe El deşi esenţa Lui inaccesibilă ne rămâne necunoscută. „Iluminarea” care vine de la Dumnezeu şi de la „acţiunea” (sau „energia”) Sa condescentă, care a fost descrisă de Sfântul Vasile, care sunt adevăratele raze ale Divinităţii care penetrează toată creaţia. Că îl ştim pe Dumnezeu „printr-o oglindă” nu înseamnă că această cunoaştere este simbolică. Este o viziune adevărată a lui Dumnezeu care se oferă cu o participare genuină în Dumnezeire. Ceea ce este Dumnezeu prin esenţa şi natura Lui nu a fost ştiut şi nu v-a fi ştiut niciodată de om. Dumnezeu ne este accesibil numai prin contemplaţie şi numai prin analogie cu lucrările şi creaţiile care îi exprimă desăvârşirea. Dumnezeu a fost văzut. El i s-a arătat lui Moise şi lui

Pavel, este adevărat nu în natura Sa şi nu ca şi un chip. Dumnezeu poate fi cunoscut prin revelaţie.

Experienţa credinţei ca şi cunoaştere

Astfel, capadocieni adoptă ideile lui Ploton şi Filon şi disting între „ceea ce este transcendent" şi „ceea ce este imanent" în Divinitate. Ei fac acest sistem de filozofie mult mai complet introducând doctrina harului, pe care o ştiu ca şi rezultat al experienţei creştine.

Grigorie scrie că Platon, „unul dintre teologii greci," a spus odată că „este imposibil să îl exprimi pe Dumnezeu dar este şi mai imposibil să îl înţelegi." Experienţa credinţei nu poate fi conceptualizată deplin şi prin urmare Dumnezeu nu poate fi numit. El este un Dumnezeu fără nume. „O, Tu care eşti mai presus de orice, cum a am să Te exprim? Cum Te pot lăuda cuvintele? Nu există cuvinte care să te poată exprima. Cum poate privii mintea la Tine? Eşti mai presus de orice minte. Eşti una şi eşti tot. Nu eşti unul, nu eşti singurul şi nu eşti totul. O, Tu al tuturor numelor! Cum să te chem pe Tine care nu poţi fi chemat deloc?" Teologia îl poate descrie pe Dumnezeu apofatic, prin interdicţie şi negaţie. Din toate numele pozitive numai numele „care există" exprimă cu adevărat ceva despre Dumnezeu şi îi aparţine lui şi numai lui, la fel cum fiinţa independentă îi aparţine Lui. Dumnezeu este mai presus de esenţă, categorie şi definiţie şi numele de Dumnezeu este pur relativ şi Îl desemnează numai în raport cu creaţia.

Teologia apofatică

Este probabil că Grigorie a fost influenţat de Clement al Alexandriei în folosirea teologiei apofatice. Cei doi teologi sunt similari nu numai în teologie, ci şi în modul în care folosesc textele biblice. Grigorie modifică tonul agnostic care este uneori evident în scrierile lui Clement.

Grigorie pare că consideră teologia apofatică, definiţia prin negare, ca fiind mult mai efectivă decât definiţia katafatică, care oferă cunoaştere şi analogie. Aceasta fiindcă toate analogiile sunt imperfecte şi greşite. „Chiar când se găseşte o mică similaritate, se pierd multe şi sunt lăsate neluminate şi numai cu ceea ce a fost ales prin comparaţie." În teologia apofatică o descriere mai exactă a tainelor inefabile care sunt descoperite în contemplaţie este oferită prin negare.

Stadiile graduale ale revelaţiei

Cunoaşterea lui Dumnezeu este dobândită în stadii şi există şi stadii în revelaţie. Există o cale care duce în sus şi o cale carte duce în jos venind de sus. „Pe parcursul veacurilor," scrie Grigorie, „au existat două mari transformări în viaţa umană, care sunt numite cele două Testamente sau cele două mari mutaţii (*Agheu* 2; 7: „şi voi clătina toate neamurile; şi va veni tot ceea ce au neamurile mai ales, iar Eu voi umple Casa aceasta cu slavă, zice Domnul Atotţiitorul"). O transformare a dus de la idoli la Lege şi cealaltă de la Lege la har. Iată vestea cea bună a celei de a treia mutaţii. „Această lume v-a trece în favoarea unei alte lumi care este veşnică şi care nu poate fi schimbată." Ambele Testamente au prins viaţă gradual, nu dintr-o dată. „Trebuie să ştim că nu suntem forţaţi, ci că suntem convinşi." Adevărul s-a revelat în „schimbări graduale." În acelaşi fel cunoaşterea lui Dumnezeu este împlinită numai prin „adăugări graduale." „În Vechiul Testament este descoperit Tatăl, în timp ce Fiul este

prezent cu mai puţină claritate. Noul Testament a descoperit pe Fiul şi dumnezeirea Duhului. Acum Duhul locuieşte cu noi şi ne dă o cunoaşterea mai clară a Lui. Se potriveşte lumini celei triple să ne ilumineze treptat.

Revelaţia a fost împlinită şi acum se arată taina Treimei. Totuşi, aceasta nu a fost încă absorbită deplin de om. Omul trebuie să penetreze taina până când „ceea ce a fost dorit pentru noi, este deplin descoperit." Grigorie prezice că „atunci când vom intra în înăuntru, Mirele v-a ştii ce să înveţe şi ce să spună sufletelor care au intrat. El v-a comunica cu noi şi ne v-a da cea mai deplină şi absolută cunoaştere. Numai cei curaţi cu inima vor vedea pe Cel Curat şi iradierea triplă a divinităţii. „Ei vor moştenii lumina desăvârşită şi vor contempla Treimea maiestuoasă, care îi v-a ilumina mai deplin şi mai curat şi îi v-a unii în cele din urmă cu mintea absolută. Aşa concep eu împărăţia cerurilor." Ei vor primii o „cunoaştere absolută" a Treimii şi vor ştii „ceea ce este Ea." Idei similare au fost exprimate de Origen.

TEOLOGIA TRINITARĂ

Sfântul Grigorie, „Teologul Treimii"

Biserica i-a dat lui Grigorie titlul de „teologul Treimii." Acest lucru este potrivit pentru el nu pentru că şi-a petrecut toată viaţa apărând doctrina ortodoxă a Treimii împotriva învăţăturilor false şi eretice, ci şi pentru că pentru el contemplaţia Treimii este ţelul ultim a vieţii duhovniceşti. „De prima dată după ce m-am eliberat de lumea materială," scrie Grigorie „m-am dedicat gândurilor radiante ale raiului şi marelui intelect, care m-a luat de aici şi care m-a separat de carnea ascunsă în mine în rai. De atunci lumina Treimii m-a iluminat şi nu îmi mai pot imagina ceva mai iradiant decât ea. De la cel mai înalt tron din rai Treimea varsă jos o lumină inefabilă asupra tuturor şi Treimea este o sursă pentru tot ceea ce este mai separat de cele mai înalte lucruri de timp. De atunci, sunt mort lumii şi lumea este moartă pentru mine." Toate versurile religioase ale lui Grigorie sunt dedicate Treimei. „Treimea este bijuteria mea şi ţelul gândului meu," mărturiseşte el. La sfârşitul vieţii mele el se roagă să se alăture „Treimii şi să fie cuprins de lumină, Treimea mea, din moment ce chiar cea mai pală umbră a sa mă duce în extaz."

Cel mai mult din doctrina lui Grigorie despre Treime este dezvoltat din învăţătura lui Vasile cel Mare, pe care l-a recunoscut ca „învăţătorul dogmei sale." Grigorie foloseşte terminologia lui Vasile în propria sa teologie, dar într-un fel mai exact şi mai structurat. El nu ezită „să născocească noi nume" când este necesar să fie clar şi ortodox. Grigorie este influenţat şi de Atanasie, în special în doctrina sa despre divinitatea Duhului Sfânt, chiar mai mult decât este Vasile. Despre Atanasie, Grigorie scrie: „unui mare număr de Părinţi le-a fost dat abilitatea să cunoască doctrina Fiului şi sfântul Atanasie a fost mai târziu inspirat să înveţe despre Duhul Sfânt:"

Tăria deplină a experienţei personale şi a viziunii personale a lui Grigorie este că „Treimea este cu adevărat o treime." „Cu adevărat" înseamnă în realitate. Numele Treimii, scrie el, „nu enumeră câteva lucruri neegale, ci desemează o totalitate de lucruri care sunt egale unul cu altul," unite prin şi în natură. Grigorie accentuiază constant unitatea completă a divinităţii. „Treimea deplină este compusă din trei elemente desăvârşite." Imediat ce gândesc despre Unul," scrie el, „sunt iluminat de cei Trei." Imediat ce îi distinge pe cei trei, mintea îmi este ridicată la Unul. Când mă gândesc la Unul din cei Trei, îl consider ca un întreg… de câte ori contemplez Treiul ca şi totalitate, văd o singură iradiere şi nu pot separa

sau măsura această lumină compusă. Treimea este o Unitate şi Unitatea este Treime. „Există o împărtăşire veşnică de naturi între cei Trei veşnici.” Fiecare din cei Trei contemplat în sine este un Dumnezeu şi toţi Trei contemplaţi împreună sunt un singur Dumnezeu. Este descoperit un Dumnezeu în trei lumini şi aceasta este natura ultimă a Treimii.”

Grigorie încearcă să descrie taina acestei naturi. Elementele separate din natura lui Dumnezeu pot fi distinse dar nu pot fi divizate. Este o combinaţie de elemente separate. Divinitatea este un singur întreg în Trei şi acest întreg este un Trei care conţine divinitatea sau mai bine spus care sunt Divinitatea.” Este ca şi cum Trei sori sunt conţinuţi unul în altul şi lumina lor este amestecată. Nu există nici o diviziune în Treime şi nu are nici secţiune independentă, la fel cum nu există diviziune sau separaţie între orbita soarelui şi lumina Lui. „Există o singură divinitate şi o singură Tărie care locuieşte în cei Trei ca întreg şi în fiecare ca individ, fără distincţie în esenţă sau natură, fără creştere sau contractare, fără adăugare sau sustragere, egală pretutindeni şi oriunde aceiaşi, la fel cum cerurile au o singură frumuseţe şi grandoare.”

Treimea şi analogiile lumii create

Grigorie evită să încerce să explice taina Treimei trăgând analogii din lumea creată. Sursa izvorului, izvorul însuşi şi curgerea izvorului nu sunt separate în timp şi chiar şi atunci când aceste trei proprietăţi sunt distinse este clar că ele sunt un singur fenomen. Grigorie scrie: „nu vreau să propun că divinitatea este un izvor care nu încetează niciodată (această afirmaţia aparţine lui Plotin), fiindcă această comparaţie implică unitate numerică.” Distincţia între apele unui curs există „numai în felul în care gândim că există.” Soarele, razele lui, şi lumina sa formează un complex întreg. Aici este soarele şi aici este ceea ce este din soare. Această analogie, poate da naştere ideii că esenţa aparţine Tatălui şi restul persoanelor sunt numai „puteri ale lui Dumnezeu,” la fel cum sunt razele şi lumina soarelui. Prin urmare analogiile cu creaţia nu sunt de ajutor. Ele conţin „ideea mişcării” sau tratează „naturile imperfecte şi fluctuante” şi trinitatea lor este numai o devenire şi o schimbare a formei. Ceea ce este temporal nu este Dumnezeu.

Elucidarea viziunii mistice a lui Grigorie

Contemplarea Treimii în stadiul ei neamestecat este o parte din experienţa duhovnicească a lui Grigorie şi deşi nu are nici o încredere că v-a reuşii, el încearcă să descrie obiectul meditaţiei lui. El face acest lucru printr-o serie de imagini, comparaţii şi antiteze. Scrierile lui par să fie o descriere a ceea ce el a văzut deja şi nu doar o expunere a cea ce a raţionat. Grigorie îşi explică propria experienţă mistică în formulele teologiei contemplative şi încearcă să elucideze folosind trucurile filosofiei neoplatonice. „Avem un singur Dumnezeu fiindcă divinitatea este Una. Tot ceea ce există prin Dumnezeu se sârguieşte să se ridice la Unul, chiar atunci când cred în Trei. Nici Unul şi nici Altul este mai mult sau mai puţin Dumnezeu. Unul nu este primul şi altul în spatele Lui. Ei nu sunt separaţi de dorinţă sau divizaţi de tărie şi orice este potrivit lucrurilor divizibile nu are nici un loc în ele. Din contră, ceea ce este separat în divinitate nu este divizibil. Din cauza identităţii esenţei şi puterilor ambele sunt o unitate independentă şi atunci când ele sunt unificate. Aceasta este concepţia acestei unităţi, atâta cât suntem capabili să o înţelegem. Dacă această concepţie este de încredere, atunci îi mulţumim lui Dumnezeu pentru cunoştinţă.”

Calificarea lui Grigorie a „revărsării supraabundente” a lui Plotin

Tri-unitatea este o interpretare sau mişcare în Divinitate. Grigorie îi face ecou lui Plotin spunând: „divinitatea merge dincolo de singurătate din cauza bogăţiei Sale şi a depăşit dublul fiindcă este dincolo de formă şi materie. Acestea sunt definite de tri-unitate care fiindcă sunt perfecte. Sânta Treime este supra-abundentă şi totuşi nu se varsă în veşnicie. În primul caz nu este comuniune şi în al doilea nu ar fi dezordine.” Această idee este trasă direct din Plotin şi Grigorie se identifică cu ea: „nu îndrăznim să numim acest proces o iradiere excesivă a binelui, după cum a făcut unul din filosofii elinici care, vorbind despre prima şi ultima cauză, s-a referit la o „cupă vărsată.” Grigorie respinge această interpretare a Fiinţei Divine din cauza faptului că implică mişcare necauzată, independentă.

Pentru Grigorie Tri-unitatea este o manifestare a iubirii divine. Dumnezeu este iubire şi Tri-unitatea este un exemplu deplin „al unităţii gândirii şi a păcii lăuntrice.”

Existenţa Treimii afară de timp

Unitatea completă a Treimii este exprimată mai întâi de faptul că existenţa ei este necondiţionat afară de timp. Dumnezeu este veşnic prin natură şi este dincolo de secvenţă şi divizibilitate. Nu este destul să spunem că Dumnezeu a fost din totdeauna, este şi v-a fii. Este mai bine să spunem că El este fiindcă El „conţine în Sine întregul fiinţei care nu are început şi nu se v-a sfârşii niciodată.” „Dacă a fost Unul de la început, au fost şi Trei.” Divinitatea „este un acord cu sine. Este veşnic identică, fără cantitate, afară de timp, necreată, nedescrisă şi a fost şi v-a fii veşnic insuficentă sieşi.”

Este imposibil să concepem orice schimbare sau „diviziune în timp” în Divinitate. „Căci,” scrie Grigorie, „a pune împreună o Treime din ceea ce este mare, mai mare şi cel mai mare (adică, Duh, Fiu şi Tată) ca şi cum ar fi radiere, raze şi soare ar însemna să facem o scară graduală către Divinitate. Acesta nu ar urca la rai ci ar coborî în jos. Aceasta este aşa fiindcă relaţia mutuală a ipostaselor Treimii este în întregime superioară timpului.

Dumnezeu Tatăl ca şi sursă

„Nimeni nu trebuie să fie atât de zelos în iubirea de Tată încât să îi nege atributul de a fi Tată. Căci al cui Tată poate fi El dacă considerăm că el este separat nu numai de creaţie ci şi de natura propriului Său Fiu! Nu trebuie să micşorăm divinitatea Sa ca şi o sursă, din moment ce aceasta îi aparţine ca şi Tată şi Creator.” Când îl numesc o sursă, nu îmi imaginez că mă refer la o sursă în timp sau că presupun un interval între Născător şi Cel Născut. Nu separaţi naturile lor şi nici nu presupuneţi fals că există ceva care să separe aceste co-eternităţi, adăugându-le una alteia. Dacă timpul este mai vechi decât Fiul, aceasta este aşa fiindcă Tatăl a cauzat timpul înaintea Fiului.”

Astfel, fiinţa Tatălui şi naşterea Unuia Născut coincid exact, dar fără confuzie. Generarea Fiului şi purcederea Duhului trebuie să fie considerate ca având loc „înainte de a fi un timp.” Tatăl nu a început a fi un Tată în timp din moment ce Fiinţa Sa nu a avut început. El nu a primit fiinţă de la nimeni, nici chiar de la sine.” El este Tatăl „fiindcă el nu este Fiul.” Grigorie îşi trage ideea de la Atanasie.

Deşi ipostasele sunt co-eterne şi superioare timpului, ele nu sunt independente unul faţă de celălalt. Fiul şi Duhul „nu au nici un început în legătură cu timpul” dar Ei nu există fără o sursă ultimă.” Orişicum, Tatăl nu există mai înaintea lor fiindcă nici El şi nici Ei nu sunt subiectul timpului. Fiul şi Tatăl sunt co-eterni dar neasemănători Tatălui, ei nu sunt fără de o sursă, căci „ei sunt din Tatăl, deşi nu după El.” Această cauzalitate tainică nu implică succesiune sau originare. Nimic din Treime nu vine în fiinţă sau este originat, fiindcă divinitatea este completitudine, „o mare nesfârşită de fiinţă.” Grigorie este conştient că această distincţie nu este uşor de înţeles şi că poate fi confuză „oamenilor simpli.” „Este adevărat că ceea ce nu are un început este veşnic, iar ceea ce este veşnic nu este necesar fără o sursă, dacă această sursă este Tatăl.”

Grigorie demonstrează că a accentua demnitatea ipostasului al doilea şi al treilea înseamnă efectiv a micşora pe primul: „ar fi extrem de nepotrivit pentru divinitate să împlinească o desăvârşire perfectă numai după schimbarea a ceva din ea.” „A tăia şi a elimina ceva din cei Trei este egal cu a tăia totul. Ar însemna o rebeliune faţă de toată Treimea.” Grigorie întreabă: „ce tată nu a început să fie un tată?” El răspunde: „numai un tată a cărui fiinţă nu a avut început.” În acelaşi fel generarea Fiului coincide cu fiinţa Sa.

Unitatea divină şi identitatea de esenţă

Unitatea completă şi imutabilă a divinităţii determină consubstanţialitatea, „identitatea de esenţe,” a ipostaselor Treimii. Distincţia fiecărui ipostas nu dispare în unitatea divină. Pentru Grigorie, la fel ca şi pentru Vasile cel Mare, unitatea divinităţii înseamnă identitatea esenţei şi o monarhie care este de la Tatăl şi prin tatăl. Influenţa platonismului este evidentă în descrierea unităţii „dinamice”. În teologia lui Grigorie acest aspect dinamic este dominant şi în acest sens el este mai aproape de Atanasie decât de Vasile.

Deşi Grigorie concepe diferenţele primare între „esenţă” şi „ipostas” c şi diferenţă între general şi particular, el foloseşte relativ puţin acest concept. „Ceea ce avem la cinste este monarhia,” scrie Grigorie. „Nu o monarhie care este limitată la o persoană (aceasta în distincţie faţă de Sabelie), ci una care este compusă dintr-o egalitate de natură, o unitate a voinţei, o identitate a mişcării şi o convergenţă la unul, un Întreg singur al căror elemente sunt din Acesta. Acest lucru este imposibil într-o natură creată,” adică o natură care este complexă, derivată sau originată. Tot ceea ce aparţine Tatălui aparţine şi Fiului, astfel încât „nimic nu este particular fiindcă totul este în comun. Această fiinţă este comună şi egală, deşi fiinţa Fiului este din Tatăl. Acestui lucru „nu trebuie să i se acorde mai mult atenţie decât este necesar.”

Diferenţele dintre Grigorie şi Vasile

Proprietăţile individuale ale celor Trei sunt imutabile. Trei „proprietăţi” [*ἰδιότητες*] „nu să distingem esenţa, ci sunt distinse într-o esenţă.” În înţelegerea lui Grigorie conceptele „ipostas” şi „proprietate” sunt aproape aceleaşi. El mai foloseşte şi expresia „trei persoane” *τρία πρόσωπα,* lucru pe care Vasile îl evită. Grigorie este responsabil pentru dezvoltarea unei terminologii teologice care se apropie de folosinţele vestice prin identitatea de ipostas şi persoană, *τπέις ύποστάσεις ή τρία πρόσωπα.*

Grigorie diferă de Vasile în definiţia sa a proprietăţilor individuale în Treime. El evită termenii „paternitate” şi „filiaţie” şi nu descrie atributul personal al Duhului ca şi „sfinţenie.”

De obicei el defineşte proprietăţile ipostaselor ca ne-generare, generare şi purcedere, *ἀγεννισία, γέννησις, ἐκπόρευσις.* El foloseşte probabil termenul procesiune, *ἐκπόρευσις,* pentru a desemna o proprietate individuală a Tatălui cu scopul de a pune capăt speculaţilor eunomienilor că „lipsa de generare" defineşte esenţa divinităţii. El i-a acest cuvânt din scriptură („care purcede de la Tatăl." *Ioan* 15: 26) cu nădejdea de a evita dispute fără sens „despre „fraternitatea Fiului şi a Duhului." Grigorie încearcă să zădărnicească posibilele eforturi de a explica înţelesul real al acestor termeni prin analogie cu lumea creată. Numai Treimea ştie de ordinea care există în Sine. Cum este Fiul generat? Cum purcede Duhul? Generarea divină nu este aceiaşi cu generarea umană. este imposibil de a egala lucruri care nu pot fi comparate. „A-ţi auzit despre generare. Nu încercaţi să determinaţi cum are loc. A-ţi auzit că Duhul purcede de la Tatăl. Nu încercaţi să aflaţi cum." Cum? Acest lucru este ştiut de Tatăl care generează şi de Fiul care este generat, dar este acoperit de un nor şi este inaccesibil vouă în îngustimea voastră.

Numele ipostatice şi relaţiile mutuale ale persoanelor

Numele ipostatice exprimă relaţiile mutuale ale persoanelor, *σχέσεις.* Trei persoane sunt trei moduri de fiinţă. Inseparabile şi totuşi confuze, „fiecare existând independent." Ele nu pot fi comparate într-un astfel de fel că unul poate fi spus că este mai mare decât restul. Nu este unul mai înainte sau după altul. „Filiaţiunea nu este o eroare" în comparaţie cu „paternitatea" şi „procesiunea" nu este cu nimic mai mică decât „generarea." Sfânta Treime există în egalitate deplină. „Toţi sunt vrednici de a fi adoraţi, toţi au stăpânie, toţi împărtăşesc un singur tron şi mărirea lor este egală."

Numele trinitariene comune

Mărturisirea treimii exprimă o cunoaştere completă a lui Dumnezeu. Grigorie se referă la crezul baptismal şi se întreabă: „în numele cui sunteţi botezaţi? În numele Tatălui? Bine! Orişicum şi evreii fac acest lucru. În numele Fiului? Bine! Acest lucru nu mai este în acord cu tradiţia iudaică. În numele Duhului Sânt! Minunat este complet perfect. Sunteţi voi botezaţi simplu în numele lor individuale sau în numele lor comun? Da, în numele lor comun. Care este acest nume? Nu este îndoială că acest nume este Dumnezeu. Credeţi în numele lui şi veţi înflorii şi domnii.

Divinitatea Duhului Sfânt

Multe din scrierile lui Grigorie sunt dedicate apărării divinităţii Duhului. Acest subiect era dezbătut încă din 370 şi mai târziu la al doilea sinod ecumenic. „Acum întreabă ei," scrie el, „ce ai de spus despre Duhul Sfânt? De ce introduci ceva care este străin Scripturilor? Acest lucru se spune şi despre cei care au o înţelegere ortodoxă a Fiului." Unii consideră Duhul energia lui Dumnezeu, unii o creatură şi unii cred că El este Dumnezeu. Alţii nu s-au decis cu privire la nimic. Ei spun că acest lucru îl fac din respect faţă de Scriptură, ca şi când nimic afirmativ nu s-ar fi spus despre acest lucru. Prin urmare ei nu cinstesc pe Duhul, dar nici nu îi neagă demnitatea şi nu au nici o poziţie definitivă despre El, lucru care este jenant. Chiar şi între cei care îi recunosc divinitatea unii sunt ortodocşii cu inima, în timp ce alţii numai cu buzele." În mijlocul acestei confuzii învăţătura lui Grigorie este clară. „Ascultaţi bine: Duhul a fost mărturisit de Dumnezeu. Eu spun mai departe; „Tu eşti Dumnezeul meu".

Pentru a treia oară strig, „Duhul este Dumnezeu.” „Nimic nu a creat o astfel de comoţie în univers,” scrie Grigorie, „decât încăpăţânarea cu care mărturisim că Duhul este Dumnezeu.”

Grigorie urmează exemplul lui Atanasie citând crezul baptismal al doctrinei sale a consubstanţialităţii divinităţii Duhului Sfânt. Botezul este împlinit în numele Treimei cele indivizibile, neschimbate a cărei membrii sunt complet egali. Dacă Duhul Sfânt este o creatură, a-ţi fost botezaţi în van.” „Dacă Duhul Sfânt nu este vrednic de cinstire, cum mă face pe mine un Dumnezeu în botez? Fiecare din aceste lucruri îl implică pe celălalt şi acesta este adevăratul lanţ de aur al mântuirii noastre. Prin Duhul suntem renăscuţi şi fiind renăscuţi ne este dată o nouă viaţă şi prin aceasta ştim de demnitatea Celui care ne-a dat viaţă nouă.” Prin urmare a separa pe unul din cei trei înseamnă să necinstim naşterea noastră, divinitatea, îndumnezeirea şi nădejdea noastră. „Vedeţi,” scrie Grigorie în concluzie, „ce ne dă Duhul, care a fost mărturisit de Dumnezeu, pentru a nu fi lipsiţi de darurile Lui.” Duhul este Sfinţitorul şi sursa iluminării, „lumina minţii noastre, care vine la cei curaţi şi îl face pe om Dumnezeu.” Prin el îl cunosc pe Dumnezeu, căci El este Dumnezeu şi mă face un Dumnezeu în această viaţă.” „Nu mă pot lipsii de posibilitatea de a devenii desăvârşit. Putem noi fi duhovniceşti fără Duhul? Poate cineva care nu mărturiseşte pe Duhul să participe la Duhul? Poate cineva care a fost botezat în numele unei creaturi similare să cinstească pe Duhul?” Atanasie raţionează într-un fel similar.

Scriptura poartă mărturie Duhului, dar evidenţa ei nu este în întregime clară şi „trebuie să penetrăm suprafaţa ca să putem ştii ce este în ea.” Grigorie explică faptul că Scriptura nu poate fi înţeleasă numai literal. „Unele lucruri conţinute în Scriptură nu există şi alte lucruri există dar nu sunt menţionate în Scriptură.” Scriptura mărturiseşte că Dumnezeu doarme şi se trezeşte. Aceasta este o metaforă, nu o descriere a realităţii. Asemănător, cuvintele „ne-generat,” „nemuritor,” „veşnic” şi altele nu au fost luate din Scriptură şi totuşi ele au înţeles. Nu trebuie să pierdem din vedere lucrurile de dragul cuvintelor.

Duhul a fost activ între părinţi şi profeţi, căci El a iluminat minţile şi le-a arătat viitorul. El a fost proclamat de profeţi care au prezis marea zi în care Duhul v-a fi vărsat peste toată umanitatea (*Ioil* 20: 28). Duhul a mărturisit pe Hristos. „Hristos a fost născut după cum a prevestit Duhul. Hristos a fost botezat şi a fost prezent şi Duhul. Hristos a fost ispitit şi Duhul l-a ridicat. Puterea lui Hristos a fost desăvârşită şi Duhul a fost cu El. Hristos s-a înălţat şi Duhul a urmat.” Mântuitorul a desăvârşit Duhul treptat şi Duhul s-a pogorât treptat ucenicilor, uneori în răsuflarea lui Hristos, uneori făcând miracole prin ei şi în cele din urmă apărând în limbii de foc. Tot Noul Testament este plin de evidenţa Duhului, a puterilor şi a darurilor Lui. „Mă cutremur când i-au în considerare bogăţia numelor Lui,” scrie Grigorie. „Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos, mintea lui Hristos; El dă o viaţă nouă în botez şi înviere. El răsuflă unde vrea. El este sursa luminii şi a vieţii. El mă face un altar (*1 Corinteni* 6; 19) şi mă face un Dumnezeu. El mă desăvârşeşte. El este prezent la botez şi este vărsat peste mine prin botez. El face tot ce face Dumnezeu. Prin limbile de foc el îşi varsă darurile sale şi ne face Purtători ai veştii celei bune, apostoli, profeţi, pastori şi învăţători.” El este „un alt Mângâietor” şi „un alt Dumnezeu.” Deşi divinitatea Duhului nu este proclamată explicit în Scriptură, există multe evidenţe solemne despre el. Grigorie explică reticenţa Scripturii faţă de doctrina Duhului arătând că revelaţia are loc în stadii economice. Experienţa duhovnicească a Bisericii este şi ea o formă de revelaţie şi prin această experienţă Duhul îşi face clară propria demnitate. Lui Grigorie i se pare că „până şi cei mai buni teologi păgâni au o anumită concepţie despre Duhul, dar nu au fost de acord cu un nume pentru El şi L-au numit fie Intelectul lumii, Intelectul extern şi aşa mai departe.” Grigorie se referă aici la

Plotin şi la concepţia neoplatonică a Lumii Suflet. Vasile cel Mare a aplicat multe din definiţiile lui Plotin Duhului Sfânt în tratatul său către Amfilohie.

Grigorie dezvoltă doctrina Duhului analitic. El ajunge la concluzia că Duhul este divin din faptul că Darurile pe care le dă sunt cereşti. Orişicum, pentru Grigorie acest lucru rămâne cel mai bine un artificiu pedagogic care poate fi folosit de argumentaţie. În experienţa sa personală a divinităţii Duhului este revelată prin contemplaţia Treimii şi adevărul Treimii descoperă imediat consubstanţialitatea Duhului. Prin urmare Grigorie nu desemnează proprietatea individuală a Duhului ca şi „sfinţenie," care ar avea un înţeles economic. El vorbeşte de „procesiune" [*ἐκπόρευσις; ἐκπέμψις*] cu scopul de a indica locul Duhului în tri-unitatea indivizibilă a Divinităţii.

TAINA MÂNTUIRII

Viaţa umană şi unirea cu Dumnezeu prin persoana singură a Dumezeului-om

Grigorie vede sensul şi ţelul vieţii umane în „îndumnezeire," în unirea actuală cu divinitatea. Acest lucru este posibil fiindcă „ceea ce a este dominant în om a fost făcut după chipul lui Dumnezeu. Mai important, este posibil prin „umanitatea lui Dumnezeu." Din acest punct de vedere o dogmă clară a completitudinii celor două naturi unite într-un ipostas şi persoană a Dumnezeului om este de o importanţă vitală pentru doctrina mântuirii lui Grigorie. Învăţătura lui Grigorie este similară cu cea a lui Atanasie, dar în timp ce Atanasie se opune ereziei arienilor accentuând absolutul divinităţii în Dumnezeu-om, în scrierile împotriva lui Apolinarie accentuiază umanitatea lui Hristos. Principiul primar al soteriologiei lui este că dacă natura umană nu a fost deplin asumată de Hristos, nu poate fi mântuită şi vindecată de El. Ca şi parte din polemica împotriva apolinarienilor el avansează doctrina unirii „substanţiale" „a celor două naturi" cu persoana singură a Dumnezeului-om.

Hristos a fost născut, legile naturii au fost încălcate şi lumea de jos a devenit plină. „Eu proclam mărirea acestei zile. El, Cel incorporal a devenit întrupat, Cuvântul a fost consolidat, invizibilul a devenit vizibil, impalpabilul poate fi atins, a fost inaugurată lipsa de temporalitate şi Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului." Naşterea lui Hristos este o teofanie şi „Dumnezeu este manifestat fiind născut. Nu putem spune că Dumnezeu s-a manifestat numai, din moment ce întruparea este o „asumare" a naturii umane. „El îşi asumă carnea mea cu scopul de a mântuii chipul Său şi pentru a face carnea nemuritoare," scrie Grigorie. „Toate tainele lui Hristos îmi provoacă o mare bucurie şi cea mai mare bucurie a mea este desăvârşirea mea, faptul că sunt făcut desăvârşit, îmi este dată o nouă viaţă şi mă reîntorc la primul Adam." Aceasta este „o nouă şi minunată amestecare."

„Când omul a eşuat să devină Dumnezeu, Dumnezeu s-a făcut om că să îmi facă mie o cinste," scrie Grigorie. „Dumnezeu nu a fost cuprins de la început. El a devenit unit cu natura umană şi apoi a fost crucificat pe cruce de mâinile asasinilor Lui. Aceasta este învăţătura noastră despre Dumnezeu, care a devenit una cu noi." Hristos este Dumnezeul întrupat şi nu un om îndumnezeit. În Hristos „natura umană este unită deplin cu divinitatea, nu în felul în care un profet inspirat de sus este în comuniune cu Dumnezeu, cu ceva divin, ci în substanţă astfel încât Dumnezeu are umanitatea după cum soarele are raze." În Hristos umanitatea este „unsă" nu numai de o acţiune a lui Dumnezeu ci prin prezenţa Sa. În acelaşi timp Dumnezeu şi-a asumat deplin natura umană. „Pe scurt," spune Grigorie în concluzie, „Mântuitorul nostru este concomitent una şi altul." Apoi se califică: „el nu este numai una plus cealaltă, căci

ambele sunt amestecate astfel că Dumnezeu a devenit om şi omul a fost îndumnezeit.” Grigorie alege cuvinte care accentuiază intimitatea şi completitudinea acestei uniri în care componentele îşi reţin individualitatea lor.

Cele două naturi ale lui Hristos, Dumnezeul om

Limbajul eclectic al elinismului *κράσις, σύγκρτασις* şi *μίξις,* toate desemnând „amestecare” stă în opoziţie cu *σύγχυσις,* care implică absorbţie şi *παραθέσις* care indică o unire mecanică sau juxtapunere. După Alexandru al Afrodisiasului, autorul unui binecunoscut comentariu despre Aristotel, *κράσις* semnifică „unirea completă şi mutuală a două sau mai multe trupuri într-un astfel de fel încât ambele îşi reţin propria esenţă şi proprietăţile substanţiale.” Ca şi exemplu el foloseşte imaginea focului şi a fierului şi această imagine a fost adoptată de scriitori patristici ca simbol a unităţii naturilor în Dumnezeul-om. Mai târziu folosirea acestui termen s-a alterat. „Amestecarea” a fost cel mai exact termen din vocabularul filosofiei pentru a exprima concepţia ortodoxă a unităţii neconfundate a celor doi, cel puţin până când a fost pângărită de folosirea eretică a monofiziţilor. În „amestecare” este menţinut dublul dar este recunoscută şi unitatea. Aceasta semnifică „unul” şi „doi” în acelaşi timp şi aceasta este taina persoanei lui Hristos. El nu este doi, ci „unul din doi.”

Grigorie distinge clar „naturile” lui Hristos. O natură este „subiectul suferinţei” iar cealaltă este „imutabilă şi deasupra suferinţei.” Aceasta este principala sa poziţie împotriva arienilor. „A existat un timp când Cel care este urât de tine ţi-a fost superior. Acum el este un om, dar natura Sa nu a fost compusă. El rămâne acelaşi care a fost din totdeauna şi El şi-a asumat ceea ce nu a avut mai înainte.” Grigorie examinează evidenţa acestei naturi duble conţinută în evanghelie considerând „taina numelor,” taina numelor duble şi a simbolurilor duble, ieslea şi steaua. Toate numele şi toate simbolurile se referă la unul şi acelaşi, „un Dumnezeu din ambele.”

„El a fost mort, ci şi Dumnezeu; El a fost din seminţia lui David, dar El a fost şi creatorul lui Adam; El a avut un trup, dar a fost incorporal; a fost născut din Fecioara, dar nu a putut fi conţinut; leagănul l-a ţinut, dar magicienii au fost conduşi la El de stea. Ca om s-a luptat, dar nu a putut fi învins şi l-a biruit pe ispititor de trei ori. Ca muritor a fost subiectul somnului, dar ca Dumnezeu a îmblânzit marea. A fost obosit de călătoriile Lui, dar El le-a dat tărie celor slabi. S-a rugat, dar cine aude rugăciunile celor ce pier? A fost o victimă, dar şi un mare preot. El este Preot, dar este şi Dumnezeu. Este o singură persoană, Un singur Dumnezeu om, Un Hristos, Un Fiu şi nu „doi fii” care este învăţătura falsă a lui Apolinarie. Cele două naturi ale sale au fost unite în esenţă şi s-au penetrat una pe alta. Grigorie este primul care a folosit cuvântul *κράσις* pentru a exprima unitatea celor două naturi într-un singur Dumnezeu-om. „Naturile şi numele Lui au fost amestecate şi prin urmare ele sunt amestecate într-una.”

Divinitatea rămâne nemuritoare şi umanitatea este „îndumnezeită.” Unitatea celor două naturi în persoana lui Hristos se bazează pe principiul că „ceea ce este mai puternic este victorios.” Prin „îndumnezeire” Grigorie nu implică faptul că natura umană este transformată sau că trece prin transsubstanţiere. Ceea ce vrea să spună este că este în comunitate şi interpretare completă cu divinitatea. În Dumnezeul-om natura umană a fost îndumnezeită de la sursa ei, căci însuşi Dumnezeu a devenit om. în virtutea acestei „amestecări” fiecare nume este aplicabil altuia.

Grigorie îşi dedică mult timp atenţiei suferinţei şi morţii lui Dumnezeu, din moment ce prin ea mărturiseşte unitatea naturilor în Persoana Dumnezeului om. Pentru acest nume el insistă pe numele „Purtător de Dumnezeu”: oricine nu recunoaşte că Maria este purtătoare de Dumnezeu este înstrăinat de Dumnezeire. Motivul pentru aceasta este că îndumnezeirea este posibilă numai prin umanitatea Cuvântului şi consubstanţialitatea cu noi. În Cuvântul, umanitatea este îndumnezeită prin amestecarea cu Dumnezeu.

Problema apolinariană

Apolinarie nu înţelege cum „două componente complete” se pot amesteca şi forma un întreg nou şi complet. Lui i se părea că dacă Dumnezeu este unit „complet” cu natura umană în Hristos, atunci Hristos are două naturi şi persoana Dumnezeului om este o unitate numai externă. O astfel de unitate nu poate aduce mântuire. Raţionamentul lui Apolinarie se bazează pe premiza că tot ceea ce este real şi „complet” este ipostatic, astfel că fiecare natură poate fi realizată deplin numai într-o persoană individuală. Prin urmare, dacă natura umană a lui Hristos este completă, El trebuie să conţină o persoană umană sau un ipostas uman, dar unitatea persoanei Dumnezeului om presupune o unitate de natură, *μίαν φύσιν.* Cu scopul de a apăra unitatea persoanei Dumnezeului om, Apolinarie este forţat să nege „completitudinea” deplină a naturii umane a lui Hristos. „O componentă incompletă unită cu un component complet nu rezultă într-o natură dublă.” Cealaltă posibilitatea este de a nega completitudinea Divinităţii lui Hristos. Acest lucru Apolinarie nu îl acceptă fiindcă invalidează adevărul mântuirii. Lui i se pare şi nu fără motiv, că această poziţie extremă a fost doctrina părinţilor antiohieni.

Apolinarie mai consideră că două intelecte nu pot fi unite din moment ce două surse de gândire şi două voinţe sunt mai întotdeauna în conflict. Pentru el este adevărat din cauza înclinării voinţei umane spre păcat şi prin urmare el neagă că Hristos ar fi avut un intelect uman liber şi mutabil. Hristos asumă carnea animată, numai un trup şi un suflet şi nu un „duh” sau „minte” umană. El devine carne, nu om. Apolinarie este un trihotomist. El susţine că sufletul şi carnea lui Hristos sunt umane dar că „duhul” lui (*νοίς*) este Cuvântul Dumnezeiesc. Astfel umanitatea lui Hristos este numai similară cu a noastră şi nu consubstanţială cu ea. Mai departe, trupul animat al lui Hristos „coexistă” necesar cu Divinitatea. Aceasta este o abstracţie care nu are o existenţă independentă diferită de Cuvântul pe care îl asumă. În concluzie, Apolinarie neagă orice independenţă a acţiunii faţă de natura umană a lui Hristos, care este o simplă unealtă a Cuvântului.

Grigorie nu încearcă să nege premizele raţionamentului lui Apolinarie, nici nu argumentează cu identificarea naturii şi persoanei, *φύσις* şi *ὑπόστασις*. În schimb el atacă doctrina mântuirii. Grigorie încearcă să arate că mântuirea este imposibilă în termenii pe care îi propune Apolinarie fiindcă în concepţia sa nu are loc o unire a celor două naturi. El exclamă: „dacă Hristos are carne dar nu are intelect, atunci sunt înşelat. Trupul Său este al Meu, dar al cui suflet îl are El?” Grigorie demonstrează că natura umană este o unitate care nu poate fi divizată în părţi.

Esenţial Apolinarie neagă natura umană în Hristos. „Ei neagă natura Sa umană şi similaritatea lăuntrică introducând această nouă idee a asemănării care este cu greu vizibilă. Aceasta ar curăţa numai părţile vizibile din noi… Când spun despre carnea Sa că este numai o asemănare şi nu este reală, aceasta înseamnă că trupul Său nu experimentează nici unul din lucrurile care ne sunt tipice nouă şi că trupul Său este liber de păcat.” Grigorie conclude că

„cu o astfel de carne Divinitatea nu este umană.” „Asumarea cărnii” fără „asumarea naturii umane” nu ne poate aduce răscumpărare. „Ceea ce nu a fost asumat nu poate fi vindecat, iar ceea ce este unit cu adevărat cu Dumnezeu este mântuit, dar dacă toţi din Adam au căzut, atunci el este mântuit prin unire completă cu El care a fost născut om în deplinătate.” „Să nu credeţi că Mântuitorul are numai oasele şi tendoanele formei umane,” scrie Grigorie, „iată omul întreg şi recunoaşteţi Divinitatea Lui.”

Obiecţiei lui Apolinarie că „două componente complete nu pot fi conţinute într-un trup” Grigorie îi răspunde că această „co-prezenţă” nu trebuie înţeleasă numai în sens fizic. Este adevărat că trupurile sunt impenetrabile şi că „un vas de o singură capacitate nu poate ţine mai mult.” Orişicum, acest lucru nu este adevărat pentru lucrurile care sunt „intelectuale şi incorporale.” „Eu conţin în mine un suflet şi un intelect şi darul vorbirii şi Duhul Sfânt. Chiar înainte de a exista, Părintele ceresc a conţinut în sine această lume, această totalitate de lucruri vizibile şi invizibile şi la fel au făcut Fiul şi Duhul Sfânt. Aceasta este natura a tot ceea ce este conceptual, din moment ce astfel de lucruri nu sunt corporale şi nu pot fi unite indivizibil cu lucrurile care sunt similare cu ele şi cu trupurile. Auzul nostru poate cuprinde multe sunete şi vederea noastră percepe o multitudine de trăsături ale obiectelor vizibile şi acest lucru este adevărat despre simţul mirosului. Simţurile noastre nu se limitează unul pe altul şi nici nu se obstrucţionează unul pe altul şi un obiect tangibil nu este făcut mai mic de marele număr de alte obiecte.”

Unirea lui Dumnezeu cu omul este o taină. Putem aborda o înţelegere a ei numai prin intermediul percepţiei intelectuale, aceasta fiind ceea ce a atacat Apolinarie. Intelectul omului a fost format după chipul lui Dumnezeu şi prin acest intelect el poate fi unit cu Dumnezeu, Cel mai Înalt Intelect, din moment ce „acesta este cel mai înalt şi mai aproape de El.” Când sunt unite două intelecte, ele nu îşi pierd individualitatea, dar nici nu sânt în mod necesar în conflict. Tipul de combinaţie sugerat de apolinarieni a rezultat într-o unire pur externă.” Asemănarea lor apare similară cu o mască purtată la un joc de teatru” şi în concepţia lor Dumnezeu nu este Dumnezeul-om ci poartă un fel de „mantie de carne.” Argumentul lor că intelectul este înclinat spre păcat este invalid fiindcă şi carnea este păcătoasă. Nu şi-a asumat Dumnezeu natura umană ca să vindece aceste slăbiciuni? „Dacă cel mai rău element este asumat astfel încât este sfinţit de asumarea cărnii de Hristos, de ce nu este şi cel mai bun element ca să poată fi sfinţit prin asumarea naturii umane de Hristos? Dacă vechea amestecătură este plămădită şi devine nouă, de ce nu poate fi plămădită şi amestecată cu Dumnezeu pentru că să fim îndumnezeiţi prin divinitatea Sa?” lui Grigorie i se pare că raţionamentul apolinarienilor implică faptul că intelectul este numai proprietatea omului condamnat şi care este dincolo de orice şansă de mântuire. El îi acuză de a da prea multă demnitate naturii fizice a omului. „Veneraţi carnea, fiindcă omul pe care îl propuneţi voi nu are intelect.” Pentru Grigorie, din contră, chiar dacă intelectul are nevoie să fie vindecat, proprietatea omului este cea deschisă la mântuire fiindcă a fost creată după chipul lui Dumnezeu. „Reînnoirea chipului” este ţelul răscumpărării şi Cuvântul vine la om ca Arhetipul la chip.

Hristologia lui Grigorie este în acord cu idealul său religios. Argumentul pe care el îl prezintă împotriva lui Apolinarie nu este atât de mult un sistem de teologie cât o mărturisire a credinţei. El este capabil să îşi exprima credinţa Sa într-un limbaj foarte exact şi anticipează formulele folosite mai târziu în secolul cinci, „două naturi” şi „o persoană.”

Crucificarea şi mântuirea

Umanitatea este mântuită prin unire cu Dumnezeu. Orişicum, numai întruparea singură nu împlineşte mântuirea. Grigorie accentuiază că întruparea este vitală răscumpărării. Moartea pe cruce este o manifestare a celui mai mare bine şi a acelui mare dar a lui Dumnezeu, „suferinţa lui Dumnezeu, Mielul, care este omorât pentru păcatele noastre." Crucificarea este un sacrificiu, „curăţirea nu a unei mici părţi a universului şi pentru puţin timp, ci a întregii lumi pentru totdeauna." Grigorie accentuiază că moartea mântuitorului este un sacrificiu şi compară acest sacrificiu cu sacrificiul Vechiului Testament prin care s-a profeţit. Crucificarea este o oferire sacrificială şi Hristos este adevăratul Miel, Marele Preot şi Conciliatorul. Moartea sa este un sacrificiu şi o plată, *λύτρόν.*

Hristos i-a asupra sa toate păcatele umanităţii şi pentru acest motiv suferă. „S-a făcut pe sine una cu noi," şi „El este capul trupului nostru." El nu este un simplu substitut. Grigorie încearcă să explice intimitatea asumării Mântuitorului a păcatelor noastre prin neologisme ca *αύτοαμαρτία,* „însuşi principiul păcatului." Cel acre este fără păcat nu este îndumnezeit asumându-şi păcatul. Dumnezeul-om urcă pe cruce din proprie iniţiativă. El poartă păcatele noastre cu El pentru ca şi ele să fie crucificate. Grigorie măreşte „crucea şi cuiele prin care sunt liberat de păcat."

Grigorie şi noţiunea de „răscumpărare"

Pentru Grigorie semnificaţia deplină a crucificării nu este exprimată de conceptele de sacrificiu sau de retribuţie. „Mai există o dogmă şi o problemă negată de mulţi alţii oameni, dar care în opinia mea este vrednică de a fi examinată," declară el în *Oraţie de paşti.* „Cui i-a fost oferit acest sânge care s-a vărsat pentru noi şi de ce? Mă refer la sângele marelui şi măreţului nostru Dumnezeu, Marele Preot şi la sacrificiu. Eram în puterea celui rău, vânduţi păcatului şi vrednici de condamnare prin spurcăciunea noastră. Din moment ce i se plăteşte o răsplată celui care ţine în robie, întreb cui i s-a oferit această răscumpărare şi pentru ce scop? Dacă este pentru cel rău, atunci este o umilire! Dacă tâlharul primeşte o răscumpărare nu numai de la Dumnezeu, ci o răscumpărare care este Dumnezeu însuşi, atunci el are o astfel de plată pentru această tortură încât ar fi fost mai bine să ne lase în pace fără ea. Dacă este plătită Tatălui, atunci în primul rând întreb cum? Şi apoi, de ce a fost sângele Unuia Născut Fiul lui Dumnezeu plăcut Tatălui, care nu l-a primit nici măcar pe Isaac când a fost oferit de Tatăl lui, ci a schimbat sacrificiul şi a pus un berbec în locul victimei umane? Nu este evident că tatăl primeşte acest sacrificiu nu fiindcă îl cere sau îl obligă la el, ci fiindcă omul trebuie sfinţit prin umanitatea lui Dumnezeu şi pentru ca el să ne elibereze şi să îl biruiască pe chinuitor şi să ne tragă la El prin intermediul Fiului, care primeşte acest lucru pentru al cinstii pe Tatăl Său, pe care îl ascultă în toate." S-ar părea că Grigorie nu oferă un răspuns direct la întrebare, dar el de fapt răspunde, deşi numai scurt: „fie ca restul să fie cinstit cu tăcerea."

Crucea ca şi renaştere şi curăţire

Crucea este victorioasă asupra lui Satan şi a iadului dar nu este răscumpărătoare. Hristos este un sacrificiu haric şi nu este o plătire a lui Dumnezeu. Crucea este făcută necesară de natura umană, nu de divinitate. Rădăcina acestei necesităţi este păcatul omului şi degenerarea trupului. Prin căderea lui Adam carnea s-a îngroşat şi a devenit un cadavru

care îngreuiază sufletul, iar carnea este curăţită şi uşurată de propria greutate prin sângele vărsat pe cruce. Într-un pasaj Grigorie se referă la crucificare ca şi la un botez „prin sânge şi suferinţă.” Altundeva vorbeşte de două feluri de purificare care sunt darul lui Hristos făcut nouă: „suntem curăţiţi de Duhul cel veşnic care spală răul produs mai înainte în noi pe care l-am primit din carne şi suntem curăţiţi prin sângele nostru (căci numesc sângele pe care l-a vărsat Hristos al nostru), care expiază slăbiciunea noastră originală şi răscumpără lumea.” Crucificarea este o renaştere şi prin urmare botezul este o parte din el. murim cu Hristos şi suntem înmormântaţi cu El şi ne ridicăm din mormânt şi prin mormânt. „Este necesar pentru mine să sufăr această schimbare răscumpărătoare, pentru ca la fel cum binele duce la tristeţe, la fel din tristeţe să se ridice binele nostru.”

La crucificare curăţia originală naturii umane a fost restaurată. „Avea nevoie că Dumnezeu să devină carne şi să moară pentru ca să ne dea nouă viaţă. Acum au existat multe miracole. Dumnezeu a fost crucificat şi soarele s-a întunecat şi s-a arătat din nou, fiindcă se potrivea creaturilor să sufere împreună cu Creatorul lor. Catapeteasma s-a rupt şi a ieşit sânge şi apă din coastă: sânge fiindcă era om; apă fiindcă era mai presus de om. pământul s-a cutremurat şi pietrele sau sfărâmat din cauza Pietrii. Morţii au înviat ca şi o anticipare a învierii finala a tuturor oamenilor şi s-au făcut minuni la mormânt. Dar nici una dina cestea nu este egal minunea învierii mele. Câţiva picuri de sânge au înnoit umanitatea şi a făcut pentru toţi oamenii ceea ce drojdia în aluat unindu-ne şi legându-ne într-o unitate.”

Moartea şi învierea

Hristos a acceptat toate cele ale omului, „tot ceea ce este plin cu moarte” şi prin moarte el a distrus moartea. Moartea este înviere şi aceasta este taina crucii. Prin urmare, de Paşti Grigorie vorbeşte de suferinţa lui Dumnezeu. „În această zii, Hristos a fost înviat din morţi. A scos afară acul morţii, a distrus încăperile întunecate ale iadului şi a dar sufletelor noastre libertate. În această zi a înviat din mormânt şi s-a arătat oamenilor de al căror drag a fost născut, a murit şi a înviat, pentru ca noi, reînnoiţi şi răscumpăraţi din moarte, să ne putem bucura cu voi în înviere.”

Pentru toată umanitatea Hristos ca şi om este un „aluat pentru amestecătură.” Mântuirea şi „îndumnezeirea” oferite în Hristos sunt date oricui care este unit cu El în sfintele taine şi prin efortul de a ne apropia de El. Pentru Grigorie, toate veacurile istoriei au profeţit venirea lui Hristos. El vede Vechiul Testament şi Paştile de sub lege ca şi „un prototip indistinct al unui Prototip.” „Aceasta este ceea ce îndrăznesc să spun.” Paştele pe care îl prăznuim acum este incomplet şi el este numai un prototip. „În curând participarea noastră v-a fi mai absolută şi mai completă şi Cuvântul v-a bea un vin nou cu noi în Împărăţia Tatălui, învăţându-ne şi arătându-ne ceea ce El acum ne arată numai parţial. Ce este această băutură şi această mâncare? Acestea sunt pentru noi cele ce avem de învăţat şi pentru El înseamnă a ne comunica Cuvântul elevilor Lui, căci învăţătura este o mâncare pentru cei care oferă hrană.” Mai întâi El ne v-a învăţat despre Treime, care nu se v-a mai ascunde de intelecte care sunt legate şi perturbate de simţuri. Atunci intelectul v-a fi capabil să perceapă şi să contemple Treimea complet şi aceasta v-a lumina sufletele noastre cu lumina divinităţii. Aceste lucru este similar cu concepţia lui Origen despre viaţa de apoi, deşi Origen consideră că cei drepţi vor învăţa secretele cosmosului şi nu că vor contempla Treimea.

Soarta celor nepocăiţi

Grigorie a scris puţine lucruri care au de a face cu eshatologia. El vorbeşte frecvent de chemarea omului la „îndumnezeire” şi predică necesitatea disciplinei ascetice. El îi îndeamnă pe păcătoşi la pocăinţă şi menţionează soarta celor nepocăiţi numai în trecere. Cea mai mare primejdie este respingerea lui Dumnezeu şi aceasta va fi un chin şi o „ruşine pentru conştiinţă” care nu v-a avea sfârşit. Pentru cei drepţi Dumnezeu este lumina dar pentru cei nedrepţi El este foc şi „acest foc teribil este veşnic pentru cei păcătoşi şi perverşi.” Grigorie admite probabil că purificarea poate fi dobândită după moarte fiindcă el scrie că păcătoşii „pot fi botezaţi prin foc. Acesta este ultimul botez, cel mai dificil şi mai lung, care înghite materia ca şi cum ar fi din fân şi arde greutatea fiecărui păcat.” Este probabil că el a avut în minte numai destinul creştinilor nepocăiţi fiindcă el scrie: „mă uit la un foc care nu curăţă, ci avertizează. Domnul se pogoară jos ca ploaia pe fiecare păcătos, adăugând valuri şi furtuni. Acest foc a fost gătit diavolului şi îngerilor lui şi pentru toţi cei care nu se pleacă Domnului şi arde duşmanii din jurul Lui.” Orişicum, Grigorie adaugă că „unii ar prefera să creadă că acest foc este mai milos şi mai vrednic Celui care pedepseşte.” Grigorie nu este de acord cu poziţia extremistă a origeniştilor.

CAPITOLUL ŞASE

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA

I

VIAŢA

Grigorie de Nyssa a fost fratele mai tânăr a lui Vasile cel Mare. A fost născut undeva în 335 şi nu se ştie mai nimic despre tinereţea sa. Probabil că a studiat acasă în Cezarea. Grigorie avea să spună mai târziu că fratele său Vasile a fost învăţătorul său şi a vorbit întotdeauna despre el cu evlavie, descriindu-l ca egalul apostolilor care era după ei numai în timp. El a recunoscut că „a trăit cu fratele său pentru scurt timp şi am primit numai atât de multă instrucţie din gura sa divină cât a fost necesar pentru mine să înţeleg ignoranţa acelor neiniţiaţi în tainele elocinţei.” În alte cuvinte, Vasile l-a învăţat numai retorica. Grigorie o numeşte pe sora sa Macrina ca şi celălalt învăţător important al tinereţii sale şi amintirile lui despre ea sunt pline de mulţumire. Grigorie a crescut într-o atmosferă de cultură şi ascetism, dar nu se ştiu multe despre detaliile educaţiei sale.

În tinereţe Grigorie a fost puternic atras de studiul filosofiei. Chiar şi după ce ea a devenit cleric ca şi citeţ a devenit un învăţător de retorică şi s-a dedicat studiului literaturii păgâne. Acest lucru nu a plăcut familiei şi prietenilor. Grigorie Teologul i-a scris o dojană prietenească: „ce s-a întâmplat cu tine, o înţeleptule? Alţii nu te laudă pentru această mărire nobilă sau pentru coborârea ta graduală către viaţa de jos sau pentru ambiţia ta, care în cuvintele lui Euripide este cea mai rea dintre toţi demonii…de ce ai devenit mânios pe tine astfel că ai aruncat cărţile sfinte, pline de ape dulci, pe care obişnuiai să le citeşti odată oamenilor şi ai luat cărţi pline cu sare şi care sunt imposibil de băut? De ce preferi să fi numit mai mult un retor decât un creştin?” Grigorie l-a avertizat să îşi vină în sine şi să se justifice înaintea lui Dumnezeu şi a credincioşilor, înaintea altarului şi a tainelor de care s-a depărtat.

În timpul distragerii sale de filosofia seculară, Grigorie l-a studiat pe Origen care a avut asupra lui o influenţă enormă. El i-a citit pe Filon şi Teognost. Origenismul lui Grigorie a fost modificat mai târziu sub influenţa lui Vasile, care a direcţionat cu un anumit scop epistola sa despre terminologia trinitară către Grigorie cu frica faptului că Grigorie se îndepărta de Ortodoxie. Entuziasmul lui Grigorie pentru ştiinţa seculară a fost temporară şi mai târziu el avea să condamne ştiinţele lumeşti ca fiind fără valoare: „ei simt constant durerile muncii care nu culminează niciodată în noua viaţă.” Orişicum, el a rămas permanent un elenist prin influenţa lui Origen. Grigorie a acces la influenţa familiei lui şi s-a întors la slujirea sa. S-a căsătorit dar a continuat să trăiască o viaţă castă şi ascetică. Se pare că temporar s-a retras la mănăstirea fratelui său Vasile pe malurile Irisului în Pont. Grigorie nu a avut un caracter puternic şi experienţa lui cu viaţa era limitată. În timpul controversei care a urmat alegerii lui Vasile pe scaunul din Cezarea, Grigorie a încercat fără succes să facă pace între Vasile şi unchiul său prin schimbul de scrisori. Vasile i-a spus că pământul ar trebui să se deschidă deasupra lui pentru astfel de fapte dar mai târziu a primit pocăinţa fratelui său şi a fost deplin reconciliat cu el. După acest incident se poate vedea de ce Vasile a considerat că fratele său nu se potriveşte unor responsabilităţi serioase şi a avut de obiectat când Grigorie a fost trimis ca delegat în Roma: „nu are experienţă în treburile Bisericii.” Orişicum, în 371 el l-a hirotonit pe Grigorie episcop al oraşului Nyssa.

Grigorie l-a ajutat pe fratele său în lupta împotriva ereticilor nu prin activitatea sa în administraţia Bisericii ci ca scriitor şi teolog. A fost persecutat pentru Ortodoxia sa şi adus la judecată în Galatia. În 375 Demostene, guvernatorul Capadociei, pe care Vasile l-a descris ca şi „prieten al ereticilor,” i-a poruncit să fie luat în custodie. În 376 a fost condamnat în absenţă şi a fost depus pentru detunarea de fonduri şi pentru hirotonia sa „ilegală.” Grigorie a petrecut trei ani în exil şi s-a întors înapoi la scaunul său numai în 379 după moartea lui Valens. A fost salutat cu bucurie populară. Întoarcerea sa la Nyssa a fost urmată imediat de moartea lui Vasile şi apoi Macrina. Aceasta a fost o lovitură grea pentru Grigorie. Una din scrisorile lui către monahul Olimpie conţine o descriere emoţionantă a ultimelor zile ale surorii sale, care era o creştină şi o ascetă remarcabilă.

Grigorie s-a considerat moştenitorul muncilor fratelui său şi a început imediat munca la scrierile pe care Vasile le-a lăsat neterminate, incluzând comentariul la *Hexaimeron* şi polemica împotriva lui Eunomie. Prietenii l-au recunoscut ca şi un succesor vrednic al fratelui său. La sinodul antiohian al celor 146 de părinţi în 379 el a fost trimis cu misiunea de a raporta despre condiţia Bisericii din Arabia, despre care existau zvonuri că ar fi eretică şi coruptă. Este posibil să fi vizitat Israelul, dar unii cărturari consideră ca această călătoria a avut loc mai târziu. Biserica palestiniană era lipsită de un lider de multă vreme (sfântul Grigorie a petrecut în exil treisprezece ani) şi corupţia era răspândită. Grigorie a fost primit cu suspiciune şi a devenit imediat implicat în controversă cu apolinarienii.

Abuzurile din Ţara Sfântă i-au lăsat lui Grigorie o impresie dureroasă şi pentru acest motiv el a dezaprobat obiceiul pelerinilor. Pelerinajele pot fi periculoase pentru femei, a căror curăţie şi castitate pot fi ameninţate. Palestina era plină de vicii şi de impietate. Mai departe, Grigorie a scris: „de ce să încercaţi voi să faceţi ceea ce este aproape de ceea ce fac sfinţii sau alţii care sunt aproape de împărăţia cerurilor?” Domnul nu ne-a poruncit să mergem la Ierusalim ca să facem o faptă bună prin aceasta. Ce se câştigă de cei care vizitează aceste locuri? Este ca şi cum Domnul ar trăi în Ierusalim până în ziua de astăzi, dar s-a depărat de cei care trăiesc în alte ţări; sau ca şi cum Duhul înfloreşte în Ierusalim, dar nu poate venii la noi aici… O schimbare de loc nu îl aduce pe Dumnezeu mai aproape de voi. Indiferent unde

aţi fii, Domnul v-a venii la voi dacă sufleul vostru este gătit pentru ca El să poată merge şi locui în voi. Dar dacă omul lăuntric din voi este plin de înşelăciune, atunci chiar şi dacă a-ţi sta pe Golgota sau pe Muntele Măslinilor sau sub memorialul Învierii sunteţi departe de a-l primii pe Hristos în voi ca unii care nu a-ţi fost capabili să mărturisiţi credinţa în El." Din contră, „adevăratul Betleem şi Golgota, Muntele Măslinilor şi Învierea se găsesc în inima omului care îl are pe Dumnezeu." Ce să vedem nou în Ierusalim? „V-om vedea că Hristosul care s-a arătat acolo este adevăratul Dumnezeu, dar noi am mărturisit aceasta înainte de a venii în Ierusalim şi după călătoria noastră credinţa noastră nu s-a micşorat şi nici nu a crescut. Ştim că El a devenit om prin fecioara înainte de a veni la Betleem. Am crezul în învierea morţilor înainte de a vedea mormântul Său. Am mărturisit realitatea Înălţării înainte de a vedea Muntele Măslinilor." Este mult mai important „să călătorim de la trupul nostru la Domnul decât să călătorim de la Capadocia în Palestina."

În 381 Grigorie a luat parte la al Doilea Sinod Ecumenic. În acest moment el era o figură binecunoscută şi influentă. Printr-un edict al împăratului pe 30 iulie 381, Grigorie a fost inclus între episcopii care erau priviţi de credincioşii ortodocşi ca autoritate centrală a Comuniunii Bisericii. Au fost numiţi prelaţi din fiecare provincie şi Grigorie a primit nominalizarea din Pont cu Eladie al Cezareiei şi Ortei de Mitilene. Ultimile relaţii cu Eladie i-au provocat multe dificultăţi.

În 382 şi 383 Grigorie a fost din nou prezent la sinoadele din Constantinopol şi a continuat lupta sa împotriva arienilor. Aici s-a cunoscut cu monahia Olimpia, care a fost foarte respectată de Ioan Hrisostom. În 394 Grigorie a participat la un sinod despre afacerile Bisericii din Arabia. Acesta este ultimul eveniment al vieţii sale despre care avem cunoştinţe definitive. A murit probabil în 394. Chiar în timpul vieţii lui Ioan Hrisostom el a dispărut din viaţa publică. S-au păstrat câteva fragmente de informaţie despre ultimii ani ai vieţii sale care indică faptul că autoritatea sa era larg respectată şi că a continuat să fie influent în afacerile Bisericii, deşi a petrecut puţin timp în Nyssa.

Contemporanii lui Grigorie l-au considerat ca marele apărător al Ortodoxiei împotriva arienilor şi apolinarienilor, „stâlpul Ortodoxiei" şi „părintele părinţilor." Această reputaţie a fost mai târziu pusă la îndoială în timpul veacului controverselor origeniste. La un moment dat numele lui Grigorie nu a fost inclus într-o listă „a părinţilor speciali" şi influenţa lui imediată a scăzut. Orişicum, la al Şaptelea Sinod Ecumenic a fost numit din nou „părintele părinţilor." Discuţii critice despre teologia lui Grigorie au început încă din secolul patru şi Varsanufie ne dă un motiv pentru reevaluarea sa. „Mulţi sfinţi care au devenit învăţători şi-au depăşit proprii învăţători primind aprobare de sus pentru o nouă învăţătură. În acelaşi timp, orişicum, ei au păstrat ceea ce au primit de la instructorii lor de mai înainte, chiar dacă învăţătura era falsă. După ce aceşti oameni au devenit învăţători duhovniceşti ei nu s-au rugat lui Dumnezeu să le descopere dacă ceea ce au învăţat instructori lor de mai înainte a fost cu adevărat inspirat de Duhul Sfânt. Din moment ce ei au respectat înţelepciunea instructorilor, ei nu le-au examinat cuvintele. Ei nu l-au întrebat pe Dumnezeu dacă aceste cuvinte au fost adevărate." Teologia lui Grigorie a fost dezvoltată sub influenţa lui Origen care conţinea astfel elemente din tradiţia şcolii dimpreună cu doctrina Bisericii Ortodoxe. Sistemul lui Grigorie nu a fost niciodată condamnat ca şi întreg dar mai târziu a fost curăţat de origenismul lui.

II
LUCRĂRI

Grigorie nu a elaborat un sistem de teologie complet, deşi a avut probabil ce mai strictă minte logică dintre toţi părinţii. Teologia sa a fost influenţată de Origen şi de asemenea de gândirea neoplatonicilor. Grigorie a scris despre toate aspectele teologiei. Unele din lucrările sale sunt polemice şi topice în timp ce altele respectă interesele sale personale.

Lucrări exegetice

Ca şi exeget Grigorie a continuat lucrările lui Vasile, dar unele din scrierile sale urmează tradiţia origenistă a comentariului. Primul grup include două tratate suplimentare la *Hexaimeron*: *De opficio hominis* [*Despre facerea omului*] şi *Explicatio apologetica in Hexaimeron* [*O explicaţie apologetică la Hexaimeron*], care sunt compuse imediat după moartea lui Vasile. Aici, în alte cuvinte, Grigorie urmează exemplului lui Vasile şi exegeza sa arată şi ea influenţa filosofiei clasice, în special comentariile la Posidonius şi altele la *Timaeus* al lui Platon.

Alte lucrări exegetice ale lui Vasile au fost scrise mai târziu în viaţa sa şi în acestea metoda de interpretare este strict alegorică. Ele sunt unite de o temă comună a necesităţii unei vieţi ascetice şi morale ca şi o cale a a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu. Cele mai importante dintre acestea sunt *De vita Moysis* [Despre viaţa lui Moise] care arată influenţa lui Filon şi un comentariu la *Cele cincisprezece omilii despre Cântarea Cântărilor* pe care Grigorie o interpretează în tradiţia origenistă. Grigorie apără metoda alegorică a exegezei în introducere la acest comentariu, care îi este dedicat Olimpiadei. În consideraţiile lui la *Cântarea cântărilor* el povesteşte nunta duhovnicească a sufletului uman şi a Bisericii lui Hristos, cel mai de dorit Mire. În *Expoziţie acurată la Ecclesiast* Grigorie tratează cu necesitatea eliberării minţii de patimi astfel că ea poate urca la ceea ce este mai presus de simţuri. El descrie stadiile care duc desăvârşire morală într-o omilie *In psalmorum inscriptiones* [*Despre titlurile Psalmilor*]. , fiind interesat în special la psalmul al şaselea. Aparent el a scris şi o explicaţie la *Proverbe*. Marea majoritate a exegezei este dedicată Vechiului Testament şi din Noul Testament el a scris numai despre fericiri şi Rugăciunea Domnească. Lucrările lui Exegetice includ o omilie *De pythonissa* [*Despre Ventriloquist*], o topică care a atras atenţia lui Origen. În opoziţie cu Origen Grigorie susţine poziţia lui Metodie al Olimpului şi Eustaţie al Antiohiei presupunând că era un demon şi nu duhul lui Samuel care i-a apărut lui Saul. Scrierile dogmatice şi polemice ale lui Grigorie conţin un comentariu interpretativ.

Lucrări polemice

Scrierile polemice ale lui Grigorie includ doisprezece (sau după anumite opinii patru până la treisprezece tratate, depinzând de ce se consideră sub această rubrică) tratate împotriva lui Eunomie, care examinează argumentele eretice împotriva teologiei lui Vasile. Aceste „cuvinte de obiecţie” au fost scrise în special în 380 şi 381 şi au fost suplimentate mai târziu de un comentariu la crez pe care Eunomie l-a prezentat împăratului Teodosie în 383. Grigorie atacă doctrina anomoeanilor şi arată învăţătura ortodoxă a lui Vasile despre Treime. Epistola către Ablabius *Împotriva celor care ne acuză fals că spunem că sunt trei dumnezei* [*Ad Ablabium quod non sint tres dii*] este dedicată apărării dogmei lui Vasile. În ultimii ani ai vieţii sale Grigorie a scris două tratate împotriva lui Apolinarie care oferă o expoziţie

detaliată a doctrinei lui Apolinarie despre carnea cerească a lui Hristos şi absenţa în Hristos a intelectului uman. Grigorie atacă nu numai pe Apolinarie ci şi doctrinele lui după cum au fost re-interpretate şi dezbătute de ucenicii lui. El tratează scurt cu aceiaşi temă în epistola către Teofil al Alexandriei [*Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexnadrinum*]. Grigorie a compus o omilie despre Duhul Sfânt în opoziţie cu pnevmatomahii macedonieni [*De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos*]. O omilie împotriva lui arie şi Sabelie a fost atribuită lui Grigorie dar nu a fost scrisă de el (ar putea fi lucrarea lui Vasile cel Mare).

Lucrări dogmatice

Fundamentele doctrinelor lui Grigorie sunt conţinute în acest *Mare catehism* [*Oratio catehetica magna*] pe care el l-a compus nu mai târziu de 385. Această lucrare conţine argumente împotriva anumitor erezii dar nu este strict polemică. A fost scrisă mai înainte de orice ca şi instrucţie pentru catehumeni. Prin intermediul scripturii şi a raţiunii sale Grigorie exprimă doctrinele ortodoxe ale credinţei, Sfânta Treime, Întruparea, Răscumpărarea, Tainele, botezul, euharistia şi Judecata de Apoi. Restul lucrărilor sale dogmatice includ un scurt tratat despre Duhul Sfânt scris lui Eustaţie al Sebastiei [*Ad Eustathum de sancta Trinitate*]; o epistolă către Simplicius despre credinţă [*De simplicium de fide sancta*] care explică dogma Divinităţii Cuvântului şi Duhului şi *Ad Graecos ex communibus notionibus* [*Către greci*, *Despre bazele Ideilor Universale*]. Un dialog despre suflet şi înviere [*Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia*], care este prezentat ca fiind condus de sora lui Grigorie Macrina, fiind scris sub influenţa lui *Phaedo* de Platon. Este una din cele mai personale lucrări dogmatice. Grigorie tratează probleme similare în tratatul *Despre moartea prematură a copiilor.* Un dialog *Despre destin* [*Contra fatum*] între un episcop şi un filosof păgân ca şi apărare a liberului arbitru împotriva astrologiei şi fatalismului.

Lucrări ascetice şi morale

Între lucrările morale şi ascetice există un tratat lung *Despre feciorie sau desăvârşire* [*De virginitate*], pe care l-a scris în tinereţe şi câteva tratate mai scurte: *Care este numele şi profesiunea creştină* [*Quid nomen professione Christianorum sibi velit*]; *Despre desăvârşire şi cum ar trebui să fie un creştin* [*De perfecţione et qualem oporteat esse Christianum*] şi *Despre ţelul vieţii dumnezeieşti, către monahul Olimpie* [*Ad Olympium*]. Idealul ascetic al lui Grigorie este exprimat cu o claritate privată în epistola *Despre viaţa Macrinei* [*Vita Macrinae*] care a fost scris imediat după moartea sa.

Predici

Dintre predicile lui Grigorie au supravieţuit puţine. Cele mai semnificative sunt cele la marile sărbători: Despre crăciun, Botez, Paşti şi Cincizecime. El a compus laudele Sfântului Ştefan, Teodor Martirul, cei Patruzeci de Mucenici din Sebastia, Efrem Sirul şi Grigorie Taumaturgul. Cuvintele funebre sunt dedicate lui Vasile şi Meletie al Antiohiei, între altele. Lucrările omiletice ale lui Grigorie nu sunt remarcabile şi stilul lui este greoi şi artificial. El tratează cel mai bine teme ascetice, care au avut un mare interes asupra lui.

Scrisori

Grigorie ne-a lăsat 26 până la 30, majoritatea ne oferă informaţii despre personalitatea şi biografia sa. Scrisoarea sa cu privire la pelerinajele de la Ierusalim este cât se poate de interesantă. Epistola canonică către Letoius conţine opt reguli şi a fost inclusă în nomocanon şi alte colecţii. Rânduielile lui pentru disciplina penitenţială au fost determinante în conformitate cu cunoştinţele sale de psihologie şi au fost probabil formate pe baza tradiţiei Bisericii şi a experienţei sale ca şi cleric. Grigorie a scris o epistolă despre Paşti, „sărbătoarea universală a creaţiei," care sărbătoreşte învierea umanităţii, care a căzut prin păcat. Epistola sa 25 către Amfilohie este foarte interesantă pentru istoria artei şi arhitecturii creştine, fiindcă descrie în detaliu un *martyrion* în construcţie.

III

GÂNDIREA TEOLOGICĂ

LIMITAREA CUNOAŞTERII NOASTRE DE DUMNEZEU

Puterea lăuntrică a sufletului

Sufletul uman în mod natural „se mişcă în spre frumuseţe care este invizibilă." Omul are o „putere lăuntrică imaterială" care îl face capabil să perceapă duhovnicescul. „Oricine îşi curăţeşte sufletul chiar şi puţin v-a vedea iubirea lui Dumnezeu în toată curăţia şi v-a vedea intenţia pe care Dumnezeu a avut-o creând sufletele noastre. V-a afla că umanitatea prin esenţa ei a fost unită cu o dorinţă de bine şi desăvârşire şi că natura omului a fost unită cu o iubire sfântă şi nepasivă pentru a cărui binecuvântat chip omul este asemănarea." Această iubire şi atracţie face ca omul să experimenteze o tânjire nesfârşită după Dumnezeu, care este ţelul ultim al tuturor dorinţelor şi al contemplaţiei.

Veşnicia divinităţii şi natura potenţial infinită şi dinamică a luptei omului

Acest ţel este inaccesibil nu poate fi niciodată împlinit. „Haide-ţi să învăţăm despre virtute din evanghelii," scrie Grigorie. „Ştim că cel mai mare ţel al virtuţii desăvârşite este ca virtutea să nu aibă limite şi un ţel final. În virtute există numai o limită: trebuie să se sârguiască să fie nesfârşită. Este posibil ca desăvârşirea naturii noastre umane să constea din a avea o viziune a frumuseţii în noi înşine care este aşa încât noi dorim o frumuseţe din ce în ce mai mare." Mai mult, „este periculos să ne oprim în această mişcare de urcare, căci orice lucru bun este limitat numai prin faptul că stă în opoziţie cu ea... În acelaşi fel în care sfârşitul vieţii este începutul morţii, o oprire pe calea virtuţii este începutul căii viciului." Această sârguinţă este nesfârşită. Trebuie să nu fie întreruptă fiindcă ţelul ei este veşnicia. Veşnicia Divinităţii determină natura potenţial infinită a luptei omului de a se desăvârşii, în care fiecare acţiune este sursa unor acţiuni şi care se v-a extinde dincolo de viaţa şi timpul pământesc. Grigorie o descrie ca o „completitudine care nu v-a fi limitată niciodată de saturare."

Mirele îi spune permanent sufletului să se ridice şi să vină la El. „Pentru omul care s-a ridicat nevoia continuă de a se ridica nu v-a înceta niciodată şi pentru omul care voieşte să în

caute pe Domnul calea care duce la continuitate divină nu v-a fi epuizată niciodată." Trebuie să ne ridicăm fără încetare şi chiar când ne apropiem de ţel nu trebuie să încetăm să ne mişcăm înainte. Domnul a spus, „fie ca omul care însetează să vină la mine şi să bea" (Ioan 7: 37). Grigorie explică: „Domnul nu a pus o limită setei, nici efortul necesar ca să îl ajungem, nici bucuria pe care o vom avea când vom bea. Din contră, el nu a stabilit un timp precis, dar ne avertizează să însetăm şi să bem şi să ne sârguim spre El permanent." La o adevărată cunoaşterea a lui Dumnezeu se ajunge prin calea însetării, a efortului şi a sârguinţelor viguroase. Este rezultatul unei dorinţe care este la fel de puternică ca şi patima iubirii, *ἔρως.* În Scriptură *Cântarea Cântărilor* foloseşte chipul nunţii pentru a reprezenta „lipsa de corporalitate, duhovnicescul şi unirea imaterială a sufletului cu Dumnezeu." Dumnezeu este iubire şi „El trimite la cei care trebuie mântuiţi arcul ales al Fiului Unul născut, înmuind ieşitura triplă a arcului în Duhul vieţii." Acest arc este credinţa. În timp ce sufletul se mişcă în sus în urcuşul său spre divinitate, „vede în sine arcul cel dulce," „un arc de iubire înflăcărată" şi „chinul dulce al patimii este multiplicat." Această patimă este iubirea noastră faţă de Dumnezeu şi tânjirea de a fi uniţi cu El.

Dumnezeu este inaccesibil, totuşi omul prin natură tânjeşte la o cunoaştere a Divinităţii ca şi cel mai mare bine al Său. Calea omului către Dumnezeu este definită de această contradicţie. Dumnezeu este mai înalt decât cunoaşterea, dar El poate fi recunoscut în tot ceea ce este în jurul nostru. El este afară şi deasupra lumii şi mai înalt decât orice esenţă, dar El este şi Creatorul şi Artistul lumii şi prin urmare el poate fi văzut şi cunoscut prin ea. „Prin intermediul lucrurilor vizibile înţelepciunea şi Cuvântul artistului sunt proclamate în inimile noastre," scrie Grigorie „şi prin Înţelepciunea care este vizibilă în univers putem ghicii despre Înţelepciune care a creat totul."

Creatorul este revelat şi vizibil sufletului uman, care poartă chipul lui Dumnezeu deşi s-a spurcat şi a devenit impur. „Măsura lui Dumnezeu a fost plasată în voi," scrie Grigorie. „El v-a pecetluit cu chipul lucrurilor bune ale naturii Sale în acelaşi fel în care un desen este imprimat pe ceară." Omul trebuie să fie capabil să Îl vadă pe Dumnezeu în sufletul Său, care pentru acest motiv trebuie păstrat curat ca oglinda. Sufletul ar trebui să fie liber de orice îi este străin, ca înclinaţiile senzuale şi patimile violente care strică suprafaţa şi fac imposibilă o adevărată reflecţie. Trupul trebuie să stea dormind şi inactiv. Omul „trebuie să părăsească tot ceea ce este vizibil," „să stea afară de lumea materială," să se elibereze de acoperământul cărnii," „să scoată afară de la el tot ceea ce este superfluu şi corporal," „cu scopul de a se transforma complet într-o fiinţă intelectuală şi imaterială şi să se facă pe Sine reflecţia clară a frumuseţii Arhetipului." Un suflet purificat „nu ar trebui să conţină nimic decât pe Dumnezeu şi nu ar mai trebui să acorde atenţie la nimic altceva." În acest fel omul devine similar cu Dumnezeu şi sufletul care a fost curăţat prin efort constant şi priveghere reflectă Divinitatea.

Sufletul şi chipul lui Dumnezeu

„Oricine se uită la sine v-a vedea întru sine ceea ce a dorit fiindcă uitându-se la curăţia proprie el v-a vedea chipul Arhetipului. Dacă vă uitaţi la soare într-o oglindă, deşi nu v-aţi întors ochii la cer îi ve-ţi mai vedea iradierea cu nimic mai puţin decât cei care se uită al orbita lui actuală. În acelaşi fel Domnul îţi spune că deşi nu ai puterea de a te uita direct la lumină, întorcându-te la stadiul original al harului în care ţi s-a dat chipul tău la început vei vedea ceea ce cauţi în tine. Curăţia, lipsa de pasivitate şi evitarea răului sunt divine şi dacă toate acestea sunt prezente în tine atunci fără îndoială Dumnezeu este prezent în tine. Când

gândurile tale sunt curăţate de viciu, eliberate de patimă şi mutate din profan, vei fi binecuvântat cu o privire plină de acurateţe, vei vedea extazul în raiul curat al inimii tale. Şi ce vei mai vedea? Curăţie, sfinţenie, simplitate şi restul reflecţiilor iradiante ale Divinităţii şi în acestea îl vei vedea pe Dumnezeu.” Aceasta nu este numai o viziune a lui Dumnezeu, ci o comunicare adevărată cu El. „Aceasta nu este asemenea unui spectacol pe care Dumnezeu îl oferă sufletului curăţit.”

Influenţa platonică şi plotiniană

Ideile lui Grigorie arată influenţa lui Plotin, care învăţa că omul îl poate cunoaşte pe Dumnezeu cunoscându-se pe sine. Sufletul trebuie să se adune, să se concentreze în sine şi să ajungă la o cunoaştere de sine şi prin aceasta v-a ajunge la o cunoaştere de Dumnezeu. Mintea trebuie curăţită cu scopul de a devenii asemănători cu Dumnezeu şi să se întoarcă la asemănarea originală cu El. Această asemănare este mijlocul prin care mintea îl ştie pe Dumnezeu fiindcă, după cum a scris Platon în *Meno* (80 E), „ceea ce este similar este recunoscut de ceea ce este asemenea.”

Moise şi urcuşul mistic spre Dumnezeu

Grigorie vede un exemplu al urcuşului mistic spre Dumnezeu în figura lui Moise, Dătătorul Legii şi în apariţia lui Dumnezeu pe muntele Sinai. Oamenilor li s-a ordonat să se curăţească şi muntele a fost acoperit cu un nor şi iluminat de foc. „Prin puterea lui Dumnezeu şi fără nici o altă implementare aerul s-a format în cuvintele individuale. Aceste cuvinte nu au fost numai distincte, dar ele au proclamat poruncile divine.” Oamenilor le-a fost frică să urce pe munte şi să asculte şi numai Moise a fost cel care a intrat în nor. El a devenit invizibil când a penetrat taina inefabilă a divinităţii şi a fost în comuniune cu cel Invizibil. Apariţia lui Dumnezeu începe cu lumina şi Moise l-a văzut pe Dumnezeu în iradierea Lui în Rugul Aprins. Acum, venind mai aproape de desăvârşire, El L-a văzut pe Dumnezeu într-un nor şi găzduit de un nor, el a participat la viaţa veşnică. În interpretarea lui Grigorie primii paşi departe de calea păcatului sunt lumină. O examinare mai apropiată de ceea ce este ascuns ne duce într-un nor, care înlocuieşte lucrurile vizibile. În cele din urmă sufletul intră în sanctuarul cel mai lăuntric al cunoaşterii de Dumnezeu „care este învăluit din toate părţile de un nor dumnezeiesc. Tot ceea ce poate fi văzut şi înţeles rămâne afară şi tot ceea ce este lăsat la vedere lui Dumnezeu este ceea ce este invizibil şi incomprehensibil. În acest nor este Dumnezeu.” Divinitatea este „dincolo de ajungerea înţelegerii.”

În timp ce omul urcă, „natura inaccesibilă a divinităţii” devine descoperită gradual lui şi raţiunea îl vede pe Dumnezeu în „invizibil şi incomprehensibil,” „într-un nor iradiant.” Chiar şi când ajunge la acest nor sufletul realizează că este departe de desăvârşire. După Grigorie, acesta este cel mai înalt adevăr. Adevărata noastră cunoaştere este ce nu putem cunoaşte fiindcă ceea ce căutăm este dincolo de cunoaştere. Prin natura sa Divinitatea este mai înaltă decât cunoaşterea şi înţelegerea. Primul principiu al teologiei este că Dumnezeu este inaccesibil. Ceea ce poate fi contemplat nu poate fi exprimat conceptual. Cine pretinde că Dumnezeu poate fi cunoscut arată că L-a abandonat pe Cel care există cu adevărat în favoarea a ceva care există numai în imaginaţie şi care nu conţine adevărata viaţă, fiindcă această viaţă nu poate fi exprimată prin concepte.

Moise a fost condus în sanctuarul nefăcut de mână omenească şi aceasta este mărimea ultimă a contemplaţiei. Mai târziu a reconstruit o imagine materială a acestui templu divin la porunca lui Dumnezeu pentru ca acest miracol să nu fie uitat şi pentru ca să fie trimis oamenilor din lumea de jos. În interpretarea lui Grigorie acest sanctuar imaterial este Hristos, Tăria şi Înţelepciunea lui Dumnezeu. În sanctuar Moise a văzut puterile intelectuale care susţin universul. Grigorie îi urmează exemplului lui Filon în interpretarea simbolismului hainelor preoţeşti.

Moise s-a coborât la oamenii săi cu cele zece porunci ale lui Dumnezeu, care a fost autorul esenţei lor şi a fiinţei lor fizice. Poporul a păcătuit şi s-a făcut nevrednic de acest dar. Moise a rupt tablele şi a trebuit să scrie altele şi pe acestea, care au fost făcute din substanţă pământească, Dumnezeu şi-a arătat legea sa. Grigorie interpretează aceasta ca şi o alegorie a umanităţii. Oamenii au fost odată indestructibili şi nemuritori. Ei au fost făcuţi de mâna lui Dumnezeu şi legea a fost întipărită în ei ca şi podoaba lor. Ei au fost zguduiţi de căderea lor pe pământ dar au fost restauraţi de Hristos, adevăratul Dătător al Legii, care a tăiat piatra lor cu propria carne. Pentru Grigorie cele mai înalte stadii ale contemplaţiei îl descoperă pe Hristos, Cuvântul Întrupat, „manifestarea lui Dumnezeu în carne care a fost împlinită de dragul nostru. „El a fost văzut de misticii profetici ai Vechiului Testament şi *Cântarea Cântărilor* a fost scrisă despre El.”

Grigorie îl vede pe Moise ca un mare mistic. Moise a fost curăţit şi a urcat muntele unde a fost iniţiat în tainele lui Dumnezeu. El este un exemplu pentru fiecare suflet. Fiecare suflet ar trebui să aibă credinţa de a se apropia mai mult de Dumnezeu în norul Său impenetrabil şi ar trebui să devină propriul tăietor în piatră pentru ca poruncile lui Dumnezeu să fie tăiate în ea ca şi cum ar fi tablele lui Moise. Atunci sufletul v-a fi îmbrăţişat de „lumina divină” şi atunci v-a venii mirele. Mirele nu se v-a descoperii căci cum se pot descoperii lucrurile noaptea? El v-a sta la uşă şi v-a face semn. El v-a da un semn al prezenţei Sale, dar nu v-a intra, fiindcă El a venit să cheme. Cum v-a ajunge la cel mai înalt punct calea v-a trebui să înceapă din nou. „Ceea ce este incomprehensibil este infinit mai mare de ceea ce putem înţelege. Mirele îi apare sufletului de mai multe ori dar prin vocea Sa, El se descoperă miresei Sale pe care nu a văzut-o.” Un om care stă pe malul râului v-a fi întotdeauna pe punctul de început al observării sale fiindcă apele curg continuu şi repeziciunile numai acum încep.

Grigorie comentează despre apariţia lui Dumnezeu către Moise în crăpătura stâncii (*Ieşire* 33: 18-23). Moise i-a cerut lui Dumnezeu să îi arate mărirea Sa şi calea spre El. „O voce de sus,” scrie Grigorie, „a fost de acord cu această cerere şi nu a refuzat să îi ofere acest har, dar acest lucru i-a cauzat lui Moise disperare fiindcă este descoperit că ceea ce a voit El nu este posibil pentru om.” Moise a văzut numai „spatele lui Dumnezeu.”

Toate acestea au mare importanţă. Este efortul de al cunoaşte pe Dumnezeu care este adevărata cunoaştere a Lui. „Cel care se sârguieşte spre Dumnezeu îi vede numai spatele.” „Moise a fost nerăbdător pentru Dumnezeu şi tot ceea ca a învăţat a fost cum să Îl vadă. Acest lucru este împlinit de urmarea în spatele lui Dumnezeu şi mergerea în calea pe care ne-a lăsat-o.” Acesta este singurul fel a unuia care este condus de a vedea pe Cel care conduce. Oricine urmează această cale şi apoi se îndepărtează de ea sau încearcă să vadă pe Cel care îl conduce, îşi aşează o cale care nu a fost pusă de Conducător.” Dumnezeu i-a spus lui Moise că nu îi poate vedea faţa. În interpretarea lui Grigorie aceasta înseamnă că „nu vei sta niciodată faţă către faţă cu Cel care te conduce, fiindcă dacă o faci, drumul tău v-a duce în direcţia opusă Lui. Ceea ce este bun nu priveşte niciodată la bunătate ci urmează după ea.” Pentru acest motiv Dumnezeu a descoperit că omul nu îi poate vedea faţa şi să fie viu. A vedea faţa

lui Dumnezeu însemnă a veni spre El. Omul trebuie să îi urmeze lui Dumnezeu şi să nu încerce să îl abordeze din direcţia opusă. Calea care duce de la direcţia opusă a căii virtuţii este calea păcatului.

Grigorie comentează despre alte aspecte ale povestirii biblice. Dumnezeu i-a spus lui Moise să stea pe o piatră. Această piatră este Hristos, care este bunătatea absolută. Dumnezeu l-a pus pe Moise pe piatră nu pentru ca să se odihnească, ci pentru că să fie liber să se mişte înainte. „Cine urcă nu stă liber şi cine stă liber nu urcă.” Omul care urcă trebuie să fie tare şi nu trebuie să fie distras de la calea virtuţii. Dumnezeu a arătat compasiune faţă de Moise, fiindcă dorinţa de a se desăvârşii nu putea fi satisfăcută niciodată şi el se sârguia întotdeauna spre o virtute mai mare.” Dumnezeu i-a apărut lui Moise dar aceasta nu a satisfăcut tânjirea lui Moise după El. „Dumnezeu nu s-ar fi arătat dacă această viziune nu ar fi mulţumit tânjirea robului său.”

Creşterea neîncetată a participării la Divinitate

Lupta continuă a omului, cunoaşterea lui că tânjirea lui nu v-a avea sfârşit şi rezoluţia de a accepta acest lucru toate îl fac asemănător divinităţii fiindcă El este infinit. Tot ceea ce poate fi conceput cu adevărat de Dumnezeu trebuie să fie nelimitat şi pentru acest motiv tânjirea noastră este nesfârşită. „Lăsând ceea în ce suntem, urcăm spre binele cel mai mare.” Această sârguinţă nu este futilă ci este un proces de descoperire continuă. „Când sufletul participă la lucruri care îi sunt superioare, îşi devine superior sieşi. Odată ce a început să crească această creştere nu se opreşte niciodată.” „Lucrurile bune la care participă locuiesc în aceasta şi prin participarea constantă sufletul primeşte vestea ce bună abundent.” Pentru acest motiv tânjirea iubirii este mai puternică decât cele mai înalte stadii ale contemplaţiei de la început. „Participarea la divinitate este astfel încât orice participă la ea creşte şi devine mai receptiv. Această participare dezvoltă capacităţile participantului. Oricine primeşte această hrană creşte şi nu încetează niciodată să crească.” Chiar şi când ajunge să fie unit cu obiectul dorit sufletul tânjeşte pentru mai mult. „Chiar şi când dobândeşte aceasta începe să tânjească din nou.” Acest extaz a devenit absolut de necesar pentru el şi este dureros şi se întristează atunci când nu primeşte obiectul dorit.” Ceea ce este dorit alunecă continuu de „îmbrăţişarea minţii” şi încercările sufletului să o conţină sunt în van. „Ei s-au uitat după el dar nu l-au găsit, fiindcă el era dincolo de imaginaţie şi concepere şi a fugit de abordarea raţiunii.”

„Sufletul îşi întinde mâinile Sale la sursa Sa, caută ceea ce nu poate fi cuprins şi cheamă la ceea ce nu poate fi purtat… Caută ceea ce nu poate fi căutat şi îl cheamă pe Cel inefabil, în ciuda tuturor numelor Sale. Astfel sufletul învaţă din privegherea sa că îl iubeşte pe Cel inaccesibil şi Îl doreşte pe Cel care nu poate fi îmbrăţişat. Sufletul suferă de deznădejdea tânjirii sale până când realizează că adevărata sa dorinţă este un extaz infinit şi inepuizabil. Haina ce a de sus a tristeţii şi îndoielii este mutată prin condiţia că tânjirea, sârguinţa şi urcuşul permanent sunt în ele însele adevărata bucurie a ceea ce este de dorit. Împlinirea unei dorinţe duce întotdeauna la dorinţa de ceva mai bine. Prin urmare, imediat ce haina de afară a deznădejdii este dată jos, sufletul vede că frumuseţea de nedescris a obiectului dorit, care depăşeşte orice aşteptări, devine şi mai frumos. Sufletul ajunge la limita ultimă a dorinţei. Se descoperă Celui iubit prin fiicele Ierusalimului şi admite că a primit arcul ales al lui Dumnezeu. A fost profund pătruns de arcul credinţei şi rănit fatal de iubire.”

În cuvintele lui Ioan , „Dumnezeu este iubire.” În interpretarea lui Grigorie *Cântarea Cântărilor* descrie iubirea şi tânjirea celor experimentate de adevăratul credincios.

Extazul ca cel mai înalt nivel al ascensiunii

Culminarea urcuşului către Dumnezeu este o „intoxicaţie solemnă şi divină” şi o „frenezie a minţii.” Acest extaz este cel mai înalt stadiu al contemplării şi nu poate fi înţeles în concepte sau imagini. Descrierile lui Grigorie a condiţiei extatice sunt influenţate de teoria lui Filon a cunoaşterii lui Dumnezeu sau el împrumută sau imită gândirea filosofilor greci. Grigorie foloseşte terminologia lui Filon pentru a descrie experienţa sa mistică personală care este similară cu a lui Vasile cel Mare şi a altor asceţi ai secolului al patrulea şi de mai târziu. Viziunea lor mistică îl descoperă pe Hristos şi nu pe Logosul, după cum a fost cazul cu Clement al Alexandriei şi Origen. Grigorie interpretează *Cântarea cântărilor* ca şi o revelaţie a lui Hristos. Comentariul său nu este numai un jurnal intim de experienţă mistică care este conceput sub forma unui tratat exegetic.

Nunta sufletului cu Dumnezeu

În cele mai înalte stadii ale contemplaţiei sufletul este unit cu Dumnezeu, devine similar Lui şi trăieşte în El. „Devine similar naturii Sale inaccesibile când este curat şi lipsit de pasivitate.” Aceasta este tainica nuntă a sufletului, unirea cu Dumnezeu imaterială, duhovnicească şi necorporală, care este binele cel mai mare al omului şi extazul Lui. Odată ce această unire este dobândită, are loc o inter-penetrare. Dumnezeu locuieşte în suflet şi sufletul îşi face casă în Dumnezeu. Această viaţă în Dumnezeu este dincolo de expresie şi marii mistici nu au fost niciodată capabili să descrie în contemplaţia lor tainele paradisului pe care l-au văzut. „Deşi s-ar putea să auziţi cuvinte despre aceasta,” scrie Grigorie „cunoaşterea lui Dumnezeu v-a rămâne inefabilă.” Ideile şi conceptele nu se potrivesc cu Dumnezeu şi cu „ceea ce este El prin natura Sa.” Cuvintele sunt nepotrivite cu divinitatea fiindcă ea depăşeşte cunoaşterea şi raţiunea şi este „mai înaltă decât cele mai înalte lucruri.” Adevărul existenţei este adevărul adevăratei vieţi şi nu este accesibil cunoaşterii noastre.”

Incapacitatea raţiunii umane şi a cunoaşterii de a concepe fiinţa necreată

Cunoaşterea umană este statică şi pentru acest motiv este nepotrivită „tainelor lui Dumnezeu.” Grigorie merge atât de departe încât spune că orice concepţie despre Dumnezeu este un idol şi o imagine înşelătoare, *εἴδολον.* „Fiecare idee care este dezvoltată prin raţiunea naturală şi superstiţie sau ceea ce este comprehensibil minţilor formează un idol divin şi nu are nici o relaţie cu Dumnezeu.” Concepţiile minţii umane sunt formate pe baza contemplaţiei şi observării vizibilului, lumii create şi când mintea este ridicată peste limitele naturii create recunoaşte nepotrivirea raţiunii umane. „Distanţa care separă fiinţa necreată de substanţa creată este mare şi nu poate fi traversată.”

Dumnezeu este dincolo de nume. El nu are un nume potrivit fiindcă „Fiinţa Sa este mai presus de definiţie şi nu poate fi cuprinsă de un cuvânt sau nume.” Toate numele şi conceptele implică limitaţie şi definiţie dar divinitatea este infinită şi nelimitată şi nu poate fi definită. „Ştim că această fiinţă există, dar nu există nume care să poată înţelege complet natura Sa infinită şi inefabilă. Dacă există, întradevăr, un astfel de nume noi nu îl ştim.

Nu putem înţelege divinitatea încercând să separăm proprietăţile şi atributele Ei fiindcă natura ei nu este compusă şi este infinită. Nu are nici o sursă şi nu există nimic specific care defineşte existenţa Ei cu excepţia faptului că această esenţă este dincolo de conceptualizare. În contemplarea divinităţii nu există nici un lucru prin care mintea umană îşi poate centra atenţia. „Este ca o mare vastă care nu dă nici un semn prin care îi putem descoperii sursa." Aceasta fiindcă abilitatea omului de a forma concepte este limitată. „În contemplarea lui Dumnezeu nu trebuie să ne restrângem la nici o definiţie: timp, nici loc, nici culoare, nici schiţă, nici aspect, nici volum, nici calitate, nici mărime, nici nume, lucru sau concept." Gândirea contemplativă trebuie să fie în mişcare continuă. Grigorie scrie: dogma noastră primară este că Dumnezeu nu poate fi înţeles prin nume sau concepte şi de nici o facultate cognitivă a minţii. El este dincolo de înţelegerea oamenilor, a îngerilor şi a puterilor cereşti. El este inefabil şi nu poate fi desemnat de cuvinte. Există numai o definiţie care ne ajută să îi cunoaştem natura Sa proprie şi aceasta este că El însuşi este mai presus de definiţie."

Contemplarea lui Dumnezeu trebuie să fie infinită şi cuvintele nu sunt potrivite Lui. Există numai un nume capabil de a semnifica Divinitatea şi aceasta este minunea inefabilă care se ridică în suflet la gândul la Dumnezeu." Sufletul devine tăcut, „căci este timpul să fi tăcut şi să ceri minunea forţei Sale inepuizabile." Curiozitatea despre numele potrivit al naturii inefabile a lui Dumnezeu nu poate duce decât la înşelare." „Numele vostru este mir care s-a vărsat." Ştim de mirul dumnezeiesc prin mireasma lui dar esenţa acestei esenţe tainice nu poate fi numită. Grigorie scrie în concluzie, „ştim mărimea Celui pe care îl venerăm prin înseşi faptul că nu îi putem înţelege maiestatea incomparabilă."

Distincţia între contemplarea lui Dumnezeu şi cunoaşterea lui Dumnezeu

Contemplarea sufletului trebuie distinsă de cunoaşterea lui Dumnezeu. „Domnul ne-a spus că extazul nu constă în cunoaşterea despre Dumnezeu ci în faptul de a-l avea in inimi," scrie Grigorie. La înălţimea contemplării duhovniceşti omul este aproape de Dumnezeu şi trăsăturile divine pe care le are în sine îi sunt descoperite. Chiar şi atunci, adevărata cunoştinţă de Dumnezeu este imposibilă. „Indiferent cât de largă ar fi raza viziunii sale, nici o creatură nu poate să iasă din sine şi indiferent cât se priveşte se vede numai pe sine, chiar şi atunci când gândeşte că vede ceva mai de sus. Prin natura sa nu are abilitatea să privească afară din sine." Acest lucru este foarte adevărat când încercăm să îl cunoaştem pe Dumnezeu.

Dumnezeu după cum este El cunoscut omului este numai un chip intuită şi schiţată de minte în tânjirea după El. În contemplarea fiinţei intelectuale mintea merge dincolo de cunoaşterea oferită de simţuri şi „prin ghicire" încearcă să cuprindă ceea ce scapă simţurilor. Fiecare om abordează ceea ce caută într-un fel diferit şi „apoi încearcă să explice conceptul care l-a format obiectul lui încercând să le dea sens cuvintelor sale care corespund foarte mult cu ceea ce a înţeles." Astfel limba şi cunoaşterea sunt numai simbolice. Când vorbeşte de Dumnezeu numele pe care le folosim să întărim o anumită concepţie de bază pe care o avem despre El căci ele sunt numai simboluri sau analogii care Îl„indică" sau arată la El. prin urmare aceste cuvinte nu au nici un înţeles afară de experienţa în care semnificaţia sau simbolismul sunt descoperite şi realizate.

„Mintea umană se luptă să înţeleagă Natura supremă inaccesibilă şi să dobândească un contact cu ea. Nu este destul de perceptiv să vedem invizibilul, dar în acelaşi timp ea nu este capabilă de a aborda şi ghicii ceea ce caută. Mintea este capabilă să ghicească în parte obiectul ei prin deducţie şi concluzie şi discerne un alt aspect prin imposibilitatea percepţiei

adevărate. Înţelegerea pe care această minte o poate dobândii este dincolo de înţelegere. Mintea poate înţelege ceea ce nu este o parte din natura lui Dumnezeu, dar nu înţelege cu adevărat ce poate fi conceput din El." pentru acest motiv Dumnezeu are mai multe nume şi numai în totalitatea acestor nume minte umană poate încerca să exprime cunoaşterea de Dumnezeu pe care o poate dobândii prin contemplare. Aceste nume sunt ca „scântei luminoase care nu pot face complet înţelesul pe care îl conţin. „Când îşi asumi acestea, prin credinţa ta te pui sub asediul Celui care v-a intra la tine şi v- a devenit întrupat din tine. Căci tu eşti tronul Lui şi tu poţi să te faci casa Lui."

Două nume dumnzeişti şi incapacitatea lor de a-l definii pe Dumnezeu

Grigorie urmează raţionamentul lui Vasile cel Mare şi distinge două tipuri de nume divine. Unele nume sunt negative şi încearcă să exprime divinitatea indicând că aceste proprietăţi sunt opusul atributelor creaţiei. „Înţelesul acestor nume indică doar diferenţa lui Dumnezeu faţă de lucrurile pe care le înţelegem, dar ele nu exprimă propria sa natură." Acest grup include numai nume apofatice sau negaţii ci şi nume pozitive care indică absenţa sau opoziţia. Grigorie consideră că până şi numele „Celui care este Bunătatea" nu explică nimic mai mult decât faptul că Dumnezeu nu este rău şi El este antiteza Sa. Când îl numim pe Dumnezeu o „sursă" indicăm că nu are nici o sursă şi că este veşnic. „Aceste nume indică o listă de lucruri rele şi slabe care nu sunt proprii lui Dumnezeu." Ele reflectă progresul minţii curăţite şi care devine crescând abstractă în urcuşul ei către cunoaşterea inefabilă a lui Dumnezeu.

Un alt tip de nume este derivat din acţiunile şi energia Divinităţii fiindcă „El care este invizibil prin natură devine vizibil prin activitatea Lui şi poate fi discernut în lucrurile dimprejurul Lui." Aceste nume nu se potrivesc fiinţei lui Dumnezeu. „El care este mai presus de nume primeşte multe nume diferite de la noi fiindcă harul Lui este înmiit." Aceste nume nu desemnează nimic altceva activitatea lui Dumnezeu „cu privire la noi." Ele ne ajută să ne întărim Ortodoxia. „Exprimăm tot ceea ce putem concepe despre Divinitate în forma unui nume şi nici un nume nu a fost predicat despre Dumnezeu care să nu reprezinte o concepţie particulară. Orişicum, acţiunile nu ne oferă nici un singur concept despre autorul lor. „Dacă vreau să cunosc ceva despre minte şi tu îmi arăţi un deal de nisip bătut în vânt sau praful pe care vântul l-a răscolit, nu mi-ai oferit un răspuns la întrebare. Tot ceea ce putem ştii observând rezultatele activităţii lui Dumnezeu este că El este sursa lor. „Miracolele care pot fi observate în univers sunt baza pentru concepţiile teologiei în conformitate cu care divinitatea este numită înţeleaptă, omnipotentă, sfântă, binecuvântată, veşnică, Judecătorul, Mântuitorul şi aşa mai departe." Miracolele descoperă creaţiei mărirea şi măreţia lui Dumnezeu dar nu în întregimea ei fiindcă energia divină este descoperită în El numai parţial. „Miracolele care au loc în lume nu oferă o evidenţă clară cu privire la tăria care este sursa energiei lor. Nu spun nimic despre natura care este sursa acestei tării. Lucrările lui Dumnezeu depăşesc capacităţile percepţiei umane." Lumea creată este mult prea mică să conţină Înţelepciunea, Tăria şi Mărirea infinită a lui Dumnezeu sau să fie un chip adevărat şi deplin al divinităţii.

„Din mărturisirile scripturii," scrie Grigorie, „ştim că divinitatea este inefabilă şi nu poate fi numită şi afirmăm că orice nume, indiferent dacă ne este cunoscut intermediul a ceva potrivit naturii noastre umane şi prin Scriptură este numai o interpretare a concepţiei Divinităţii." Numele lui Dumnezeu sunt toate invenţia minţii umane, care a încercat să exprime cunoaşterea lui Dumnezeu desluşind ceea ce a intuit sau a contemplat. În acest sens

aceste nume au o anumită folosinţă. Ele pot fi idoli falşi când mintea le exagerează valoare lor limitată considerând că ei sunt potriviţi pentru a fi dumnezeii. Având de a face cu eunomienii Grigorie scrie că învăţătorul lor eretic „şi-a făcut evident un idol din propria sa opinie.” El a îndumnezeit înţelesul cuvântului „neoriginat.” În consideraţia lui Eunomie aceasta nu este o calitate care poate fi atribuită relativ Divinităţii, dar el susţine că „lipsa de originare” este Dumnezeu sau „Divinitatea.”

În polemica împotriva lui Eunomie Grigorie examinează cu grijă numele lui Dumnezeu şi arată că nici unul din ele nu desemnează cu grijă esenţa Sa. El arată că Scriptura „nu a declarat esenţa divinităţii şi nici nu a făcut-o cunoscută fiindcă este imposibil să o înţelegem şi ea nu poate aduce nici un fel de avantaj celor curioşi.” Scriitorii scripturii „nu s-au preocupat cu oferirea unui nume Divinităţii fiindcă ea este superioară tuturor numelor.” Chiar şi numele tainice de „Cel care este,” care este cunoscut prin revelaţie nu este mulţumitor. Este tocmai acest nume care este necalificat şi este nu prezice nimic despre subiect, fapt care mărturiseşte adevărul că Dumnezeu nu are nici un nume şi nu poate fi numit. „Unele nume încearcă să explice concepţia fiinţei lui Dumnezeu şi altele încearcă să explice modul fiinţei Sale. Dar până în ziua de astăzi Dumnezeu este inefabil şi nu a fost explicat prin ceea ce a fost spus despre El.” Grigorie scrie în concluzie: „nu ştim nimic despre Dumnezeu cu excepţia faptului că este, căci acest lucru a fost descoperit de cuvintele „Sunt Unul.”

Doctrina lui Grigorie despre conceptualizare

Doctrina numelor lui Grigorie evoluează din nomenclatură şi în general din conceptualizare. Această doctrină a fost dezvoltată pentru a se opune învăţăturilor lui Eunomie dar nu există nici un motiv să presupunem că consideraţiile polemice l-au forţat pe Grigorie să îşi exprime punctele sale de vedere incomplet. Nu există temeiuri să îl considerăm pe Grigorie un sceptic sau un nominalist sau să că afirmăm teoria numelor sale diferă în premizele ei primare din sistemul său religios şi metafizic. Ceea ce apare a fi „nominalism” în teoria lui Grigorie este numai consecinţa logică a folosirii atribuţiilor negative pentru desemnarea Divinităţii. Practic teoria numelor lui Grigorie este o elaborare a ideilor lui Palton pe aceiaşi temă. Punctele de vedere a lui Eunomie sunt comparabile cu cele expuse de Cratilus în dialogul lui Platon cu acelaşi nume.

Grigorie consideră că cuvintele sunt „invenţii ale intelectului uman.” Pentru acest motiv sunt mai multe limbi. „Dacă legea naturii a poruncit ca numele să ne iasă din ele, la fel cum plantele cresc din sământă şi rădăcină,” scrie Grigorie, „atunci toţi oamenii ar vorbii o limbă.” Turnul Babel nu implică faptul că mai multe limbi au fost create de Dumnezeu. El pur şi simplu le-a permis naţiunilor să se distingă una de alta prin dezvoltarea de limbii proprii. Grigorie vede limba ca un produs al creativităţii omului. „Inventarea” limbii de om nu a fost un act arbitrar sau capricios dar a fost împlinit prin facultatea naturală a raţiunii. Dumnezeu i-a dat omului darul limbii ca şi o capacitate intelectuală. „El ne-a dat această facultate şi apoi noi creăm o casă, un scaun, o sabie, un plug şi alte lucruri de care avem nevoie în viaţă.

„Facultatea sau potenţialul omului pentru limbă este lucrarea lui Dumnezeu.” Omul poate realiza acest potenţial într-un fel liber şi creativ. Dumnezeu nu direcţionează mişcarea fizică a creaturilor Sale şi nici nu şede ca un învăţător de gramatică ca să direcţioneze modul în care folosim limbile. Limba, sunetele şi concepţiile pe care le exprimă sunt create de om prin facultatea oferită de Dumnezeu a „invenţiei,” *ἐπίνοια.* În definirea invenţiei Grigorie îi urmează lui Vasile. Ea este privită ca şi „abilitatea intelectului de a descoperii necunoscutul

prin a căuta să ştii lucrurile mişcate cu ajutorul deducţiilor trase din lucruri care sunt cele mai imediate obiectului cercetării.” Invenţia este puterea de gândire creativă, o „analiză mai exhaustivă a obiectului de gândire.” În loc de *ἐπίνοια,* invenţie, Grigorie foloseşte ocazional *διανοία,* judecată.

Invenţia nu este numai fabricare, fantazie şi capriciu. Nomenclatura presupune ca un obiect să fie numit şi lucrurile sunt numite pentru ca să le putem arăta şi pentru ca şi cunoaşterea noastră să fie consolidată. Prin urmare numele nu sunt arbitrare fiindcă dacă ar fi ele nu ar fi semne sau nume. Ele are fi golite de sens şi înţeles. Numirea lucrurilor implică intenţie şi premeditaţie. „Facultatea intelectuală a sufletului ne-a fost dată de la Dumnezeu. Ea începe să se mişte şi să se uite la lucruri prin sine, de a-şi ţine cunoaşterea sa de a fi imprecisă şi amestecată, pune un timbru individuale pe orice lucru, indicând acest timbru prin intermediul sunetului.”

Grigorie distinge percepţia obiectelor de cunoaşterea lor. „Este imposibil pentru noi să avem tot ceea ce există în faţa ochilor. Există unele lucruri pe care le ştim fiindcă sunt întotdeauna în faţa noastră, dar alte lucruri le ştim fiindcă nu le-am implementat în memorie. Nimic nu poate fi păstrat de memorie decât dacă avem un nume să desemnăm obiectul pe care vrem să ni-l amintim pentru ca să fim capabili că putem să îl distingem de alte obiecte.

Numim fiindcă avem nevoie să distingem concepţiile prin care ne formăm experienţa noastră, care se schimbă constant. Numele nu sunt necesare şi sunt chiar imposibile în cazul lui Dumnezeu fiindcă „înţelepciunea şi tăria Sa nu au nici un fel de dificultate în a cuprinde tot ce există în individualitatea Sa.” Dumnezeu este cel care contemplează întregimea lumii şi o înţelege imediat fără nevoia numelor. Natura facultăţii umane de concepere şi nomenclatura este astfel încât esenţa ultimă a lucrurilor, chiar a lucrurilor create, nu poate fi ştiută şi numită de om. Motivul este faptul că lucrurile sunt recunoscute în relaţiile lor, în activitatea lor şi prin efectul pe care îl au asupra altor lucruri. Când vorbim despre ele nu desemnăm adevărata lor natură, ci numai proprietăţile şi calităţile pot fi discernute în ele. Nu ştim esenţa lucrurilor fiindcă temelia lor este cunoscută numai lui Dumnezeu. „Scriptura nu examinează esenţa creaţiei fiindcă ar fi ceva superfluu şi care nu aduce nici un avantaj. Intelectul uman nu poate şti natura şi sursa creaţiei fiindcă o astfel de cunoaştere ar trebui să iradieze de maiestate, puterea şi mărirea Creatorului.” Prin urmare, „cunoaştem prin intermediul simţurilor numai atât din elementele lumii cât ne este folositor nouă. Nu ştim care este esenţa lor şi această ignoranţă nu ne aduce nici un rău.”

Un nume este un semn al unui lucru *σημείον*. Acesta are legătură cu obiectul. „Cuvintele care sunt inventate au ceva în comun cu obiectele lor.” În încercarea de a definii elementul comun între nume şi obiectul lui, Grigorie propune că această legătură poate fi stabilită prin facultatea liberă şi creativă a intelectului Numele sunt inventate pentru lucruri şi unite cu ele dar ele nu se ridică din lucruri. Un nume nu este lucrul însuşi, dar nici nu este complet independent de el. Un nume nu este un ipostas. „Fiecare nume este semnul sau simbolul unui obiect sau idee dar nu există şi nu poate fi conceput independent şi prin sine.”

Influenţa lui Platon asupra doctrinei lui Grigorie

Teoriile lui Grigorie au fost influenţate de Platon, care a exprimat idei similare în *Cratilus* în al doilea cuvânt al lui Socrate. Lucrurile au o natură definită şi numele lor ar trebui să le corespundă. Numele sunt *θέσει,* nu *φύσει*. Dătătorul legii care le crează este artistul. În crearea lor, El dă formă ideii universale din spatele numelui prin intermediul

sunetelor. Numele sunt instrumentul intelectului. Palton spune că există diferite feluri de artişti şi că nu tot ceea ce au creat ei este de o valoarea egală. Nu toate numele se potrivesc şi numele pot fi de succes în acelaşi fel în care o pictură poate fi un eşec. Un nume este asemănarea unui lucru. În *Cratilus* Platon încearcă să explice întrebării dacă numele ne dau informaţii despre obiectul lor şi răspunsul lui este negativ. Un lucru poate fi cunoscut numai prin observaţie şi contemplare, nu după numele lui. Aristotel dezvoltă ideea lui Platon şi afirmă că numele sunt stabilite de oameni şi că nu există nume care sunt ridicate din natură.

În raţionamentul său Grigorie îi urmează lui Platon. El îşi îndreaptă ideea de la nume la lucrul însuşi fiindcă lucrurile reprezintă o experienţă inepuizabilă. Lucrurile au o fiinţă definită care a fost stabilită de Dumnezeu, Creatorul lor şi nu de numele lor. Putem discerne natura lor definită şi la un anumit nivel o putem exprima dar nu putem crea niciodată o replică exactă a lumii în intelectele noastre. Aceasta ar putea fi o iniţiativă lipsită de sens fiindcă o astfel de replică ar ascunde realitatea de noi. Cunoaşterea şi limba sunt mijloace de a ne depăşii limitele. Ele nu sunt un semn al tăriei noastre. Avem nevoie de cuvinte şi concepte pentru ca să ne reamintim de experienţele noastre şi să le putem descrie altor oameni care nu s-au bucurat de ele. „Este necesar să punem semne pe lucruri pentru că să ne putem explica unul altuia activitatea minţilor noastre. Dacă ar fi un alt fel pentru noi să ne exprimăm gândurile noastre, nu am folosii cuvintele ca intermediare. Am comunica unul cu altul mai clar şi mai pur fiindcă intelectele noastre ar exprima natura lucrurilor pe care l-au observat.” Precum mintea se curăţeşte în urcuşul spre Dumnezeu, limba tace. „Orice mijloc de exprimare este nepotrivit pentru adevăr.” Contemplarea adevărului este dincolo de cuvinte, care sunt lipsite de necesitatea intelectului atunci când susţine adevărata fiinţă. Contemplaţia este superioară limbii, fiindcă limba este instrumentul raţiunii umane.

Grigorie insistă că anumite experienţe nu pot fi deplin conceptualizate. Orişicum, inefabilitatea şi incomprehensibilitatea Divinităţii nu înseamnă că aceasta este imposibil de abordat. Din contră, crezul lui Grigorie în posibilitatea „îndumnezeirii” este una din trăsăturile remarcabile ale teologiei lui. Ceea ce vrea să facă el clar este că raţiunea umană este limitată şi că conceptualizarea trebuie respectată în măsura în care experienţa este ignorată. Grigorie nu neagă că limba este un mijloc valabil pentru cunoaştere şi citează scriptura pentru a-şi dovedii acest punct. Acesta este motivul respingerii terminologiei lui Eunomie. Grigorie accentuiază independenţa numelor Treimii, Tatălui, Fiului şi Duhul care au fost descoperite nouă de Dumnezeu.

Scriptura ca simbol al Adevărului Duhovnicesc

Pentru Grigorie Scriptura este un simbol al adevărului duhovnicesc şi prin urmare interpretarea ebraică literară a Bibliei este nepotrivită. „Ceea ce pare a fi un comentariu a ceea ce a fost scris, dacă nu v-a fi înţeles în adevăratul sens, se v-a întoarce a fi ceva destul de diferit de adevărul descoperit de Duhul.” „Corpul Scripturii” este un veşmânt care acoperă „mărirea conţinută în Scriptură.” Legea şi profeţii au fost o mică fereastră în perete pentru înţelegerea noastră şi razele adevărului au intrat prin fereastră. „În spatele acestui zid a stat adevărul, care a fost strâns legat de Arhetip.” Acum lumina Evangheliei se varsă în abundenţă.

Scriptura este o înregistrare a Revelaţiei, o „mărturie a adevărului care ne-a fost descoperit.” Spune că Scriptura a fost inspirată de Dumnezeu fiindcă este învăţătura inspiraţiei divine. Când înlocuieşti un cuvânt, care este acoperirea ei corporală, ceea ce îţi

rămâne este Domnul, Viaţa şi Duhul.” Scriptura trebuie ţinută după literă, la fel cum ar trebui să o facă toate tradiţiile şi preceptele credinţei. „Chiar şi blasfemia şi necredincioşia nu au schimbat cuvintele care ne-au fost transmise.” „Din cauza faptului că această credinţă a fost dată Apostolilor de Dumnezeu, nu o vom prescurta, nu o vom schimba şi nici nu o vom adăuga.” Toată tradiţia trebuie respectată ca şi „cea mai veghe lege a credinţei” şi ca „moştenirea noastră de la Părinţi.” „Dovada cuvintelor noastre este tradiţia care ne-a venit de la Părinţi. Ne-a fost transmisă ca şi o moştenire de la Apostoli prin sfinţii care i-au urmat,” scrie Grigorie. Trebuie să-i cinstim pe cei a căror autoritate a fost mărturisită de Duhul Sfânt, să locuim în limitele învăţăturii şi cunoştinţelor lor şi nici o dată să nu încercăm să dobândim ceea ce nu le este accesibil sfinţilor.”

TAINA TEOLOGIEI

Dumnezeu ca fiinţă adevărată şi completă

În contemplarea lui Grigorie, Dumnezeu este plin de completitudinea adevăratei fiinţe Suverane. Fiinţa sa este Fiinţa cea Sfântă şi Fiinţa este înseşi natura Sa. „Nu există nimic cum se cuvine separat şi diferit de Fiinţa lui Dumnezeu. Aceasta este mai presus de orice esenţă şi este cauza a toate,” scrie Grigorie. Divinitatea este nelimitată şi infinită, veşnică şi simplă. „Natura Divinităţii este simplă, unificată şi necompusă.” Divinitatea este una, neîntreruptă în Sine, nelimitată, infinită şi nu există nimic care să o împiedice sau să o conţină. Dumnezeu are mişcarea vieţii în Sine, căci „El este viaţa şi viaţa este activă prin El.” Această viaţă nu creşte niciodată şi nici nu se diminuează prin nici un fel de adăugare sau substracţie.” Nimic nu poate fi adăugat la ceea ce este veşnic şi nimic nu poate fi mutat dintr-o natură lipsită de pasivitate.

Veşnicia divinităţii poate fi exprimată printr-un simbol al cercului. Un cerc nu începe niciodată; nu are nici un punct prim sau ultim; este unificat şi este constant în sine. Veşnicia lui Dumnezeu este la fel. „Dacă ne extindem gândurile din punctul central al momentului actual în veşnicia vieţii divine, vom vedea că această viaţă este ca un cerc care se depăşeşte permanent pe sine. Peste tot vedem divinitatea, care nu poate fi cuprinsă, nu se sfârşeşte şi nu are nici o întrerupere. În ea nu putem recunoaşte nici o parte sau limită.”

Extazul nesfârşit şi veşnic al vieţii divine

Grigorie încearcă să explice „extazul nesfârşit şi veşnic al vieţii divine” printr-o serie de definiţii şi imagini. „Dumnezeu este Cel care este dincolo de limita a toate şi care nu are nimic dincolo de Sine. El nu are nici un sfârşit la fiinţa Sa şi există de pretutindeni. Infinitatea fiinţei Sale transcede conceptele unui ţelului final sau a unei surse ultime. Fiecare nume al Lui Dumnezeu îi exprimă veşnicia.” Doctrina lui Grigorie despre veşnicia Divinităţii este similară învăţăturilor lui Origen, după cum este şi identificarea fiinţei necondiţionale cu bunătatea şi extazul. Tot binele este adevărata fiinţă. Dumnezeu prin natura Sa este tot binele care poate fi cuprins de intelect, dincolo de frumuseţe, dincolo de bunătate şi virtute. Dumnezeu este completitudine şi sursa a toate şi prin urmare este superior a tot ceea ce există. El este completitudine şi extaz. „În contemplarea Lui, Dumnezeu are tot ce-şi doreşte şi El doreşte tot ceea ce are. El nu are nimic afară de Sine.” Dumnezeu este iubire şi sursa iubirii. „Viaţa naturii Fiinţei Supreme este iubirea.” Dumnezeu se ştie şi se realizează pe sine

ca frumuseţe şi Dumnezeu este iubire fiindcă El este frumuseţe. Ca şi elenist Grigorie leagă iubirea cu frumuseţea şi bunătatea. Bunătatea poate fi şi un concept etic, după cum este el indicat de legătura cuvintelor *κάλλος* şi *καλός.*

Sufletul primeşte această viziune de la Dumnezeu contemplându-se pe sine fiindcă în această contemplaţie el vede schiţa chipului lui Dumnezeu şi imprimarea vie a desăvârşirilor Divinităţii. Prin natură sufletul este similar acestora şi poate participa la ele. Nu ajungem să cunoaştem atributele Divinităţii prin inferenţă ci prin contemplarea reflecţiilor lor reduse la ele însele. Suntem chipuri şi ne sârguim să ne reîntorcem la Arhetipul nostru.

Taina Treimii consubstanţiale ca expresie a completitudinii vieţii divine

Completitudinea vieţii Divine este exprimată în taina Treimii consubstanţiale şi indivizibile. Orice «cuvântare elocventă este neclară şi nu spune nimic.» Pentru motive polemice Grigorie a încercat să ofere doctrinei sale o temelie dreaptă în Scriptură, dar înseşi Scriptura a dar naştere la controverse fiindcă mărturia ei despre Treime a permis diferite interpretări. Grigorie a trebuit să organizeze pasajele scripturistice relevante într-o dogmă unificată prin expunerea şi respingerea interpretărilor arbitrare şi necorecte şi prin stabilirea înţelesului exact al termenilor. Aceasta este ceea ce are Grigorie în minte când spune că această examinare a tainei Treimii se bazează pe «concepte generale.»

La fel ca şi Vasile cel Mare şi Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa dezvoltă o teologie a Treimii care este mijlocul între doctrina ebraică şi politeismul grecilor. « Doctrina iudaică este distrusă de acceptarea Cuvântului şi crezul în Duhul precum şi de greşeala politeistă a grecilor care este terminată prin adevărul unităţii naturii divine, care invalidează idea de pluralitate. După ce sunt făcute aceste corecţii în premizele false ale ambelor sisteme, concepţia unităţii naturii rămâne la fel ca şi distincţia greacă despre persoane. Numele date Treimii sunt un remediu pentru cei care sunt în greşală cu privire la Unul, la fel ca şi doctrina unităţii care este un remediu pentru cei care cred în mai mulţi dumnezei.»

Această sinteză a diferitelor advăruri individuale a fost împlinită de Grigorie prin elaborarea distrincţiei conceptelor de «esenţă» şi «ipostas», o distincţie comună tuturor părinţilor capadocieni. In acelaşi timp, Grigorie a trebuit să dezvolte conceptul de consubstanţialitate, în special în legătură cu doctrina neschimnbabilităţii şi compeltitudinii absolute a Divinităţii cu scopul de a se opune efectiv învăţăturilor lui Eunomie. Teologia trinitariană a lui Grigorie a fost dezvoltată în cursul polemicii sale cu eunomienii şi a fost stabilită ca un sistem integral.

Grigorie încearcă să demonstreze adevărul Treimii examinând natura lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este mut, nu este *άλογος* şi prin urmare El trebuie să aibă un Cuvânt, *λόγος.* Fiindcă Dumnezeu este veşnic Cuvântul lui ipostatic trebuie să fie veşnic. Acest Cuvânt trebuie considerat ca viu, ca fiind „viaţă," fiindcă altcumva nu ar fi ipostatic şi nici nu ar avea o fiinţă independentă. Nu există nici o distincţie în proprietăţile Tatălui şi Cuvântului, la fel cum cuvintele noastre nu sunt diferite de intelect, ale cărui manifestare sunt. „Nimic nu poate fi conceput de Fiul care să nu aparţină în întregime Tatălui." Altcumva divinitatea ar fi compusă din di-similarităţi şi ar fi distruse unitatea şi simplicitatea ei. Cuvântul lui Dumnezeu cuprinde ceea ce poate fi discernut în însuşi Dumnezeu, de la cer vine în fiinţă Cuvântul. Unitatea sau identitatea proprietăţilor lor exprimă unitatea naturii lor. În acelaşi timp exprimă „Cuvântul de cel al cărui Cuvânt este." Numele de Cuvânt implică o relaţie din

moment ce există un Tată al acestui Cuvânt. „Dacă acest Cuvânt nu ar fi Cuvântul cuiva, nu ar fi un cuvânt.”

Cuvântul şi Cel al cărui cuvânt este au ipostase separate. Grigorie se referă de obicei la al Doilea Ipostas ca şi Cuvântul cu scopul de a accentua paralelismul şi întra-relaţia numelor divine şi să exprime atât indivizibilitatea cât şi distinctivitatea ipostaselor. „Numele de Tată indică faptul că există o relaţie şi implică ipostasul Unuia Născut.” Grigorie are de obiectat la expresia „lipsit de origine,” „noul nume” introdus de Eunomie, „fiindcă ascunde de ascultător concepţia relaţiei şi proprietăţile mutuale ale divinităţii care sunt convergente imediat de numele de Tată şi Fiu.” Grigorie discută Duhul într-un fel similar şi Îl compară cu respiraţia noastră, care face vizibilă tăria Cuvântului nostru şi apare cu cuvântul. În acest fel ar trebui să concepem Duhul lui Dumnezeu.

Grigorie evită să spună că Dumnezeu este Duhul. Duhul este un nume ipostatic, nu unul substanţial. Duhul lui Dumnezeu „nu însoţeşte Cuvântul şi manifestă activitatea Cuvântului,” nu este nici transcendent, curgând din afară şi apoi vărsându-se până la epuizare. Această idee este blasfematoare. Duhul trebuie înţeles ca şi „putere a divinităţii care este realizată ca un ipostas independent, indivizibil faţă de Dumnezeul în acre locuieşte El şi de Cuvântul lui Dumnezeu cu care se însoţeşte. El nu se epuizează vărsându-se, ci la fel ca şi Cuvântul Domnului El există ipostatic.” Cel care are pe Cuvântul şi Duhul nu este identic cu ele. Treimea de ipostase nu distruge unitatea divinităţii, componente care pot fi distinse dar nedivizate. Dumnezeu este unic şi unul. El nu este numai bun, o monadă individuală şi închisă în Sine, neschimbabilă prin adăugare, o unitate absolută, individual, deplin şi complet.

Există două căi diferite de a număra. A număra s-au a ordona, chiar şi lucrurile create, nu se leagă necesar de esenţă şi nu implică necesar o diferenţiere de esenţă. Un om reţine stadiul fiinţei omului chiar şi când este numărat. Grigorie dezvoltă această idee analizând numele lui Dumnezeu. Fiecare nume divin desemnează o putere sau activitate sau energie a divinităţii. Nici o activitate nu este limitată la nici unul din ipostase ci toate operaţiile sunt împlinite în Treime ca întreg. Treimea acţionează indivizibil şi în unitate şi puterile ei aparţin tuturor celor trei ipostase într-un nivel egal. Energia manifestată de Treime nu este obişnuită ci singură. „Orice activitate care vine de la Treime la creaţie, indiferent cum este concepută sau numită, vine de la Tatăl, este extinsă prin Fiul şi desăvârşită prin Duhul.” Discutând botezul şi viaţa veşnică Grigorie scrie: „ni s-a dat viaţă şi a fost dată de Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Este o singură viaţă care am primit-o, nu trei. Este una şi aceiaşi viaţă care are loc în activitatea Tatălui, este pregătită de Fiul şi depinde de consimţământul Duhului. Aceasta mărturiseşte unitatea divinităţii la care participăm.”

Grigorie accentuiază că operaţiile divinităţii Triune sunt identice. Activitatea lor nu este numai obişnuită dar este una şi aceiaşi, în acelaşi fel în care esenţa Treimii este singură. Prin urmare Grigorie discreditează analogia greşită a activităţii divine şi umane. În activitatea umană ceea ce pare a fio o simplă acţiune poate fi compusă din mai multe acţiuni diferite mai mici. Sau uneori acţiunile oamenilor pot fi cuprinse într-o concepţie generală deşi fiecare om acţionează independent de alţii care fac ceva similar. Orişicum, trei filosofi sau trei retori nu sunt una. Activitatea lor este numită numai de numele lor comun.

Activitatea lui Dumnezeu trebuie să fie considerată într-un fel diferit. Divinitatea acţionează ca şi unitate şi acţiunile ei sunt „o mişcare singură şi o direcţie a voinţei care merge de la Tatăl prin Fiul către Duhul.” „Toată providenţa divină, privegherea şi vigilenţa asupra universului sunt una, numai una şi nu trei. Acestea sunt împlinite de Sfânta Treime. Credinţa noastră ne permite să contemplăm Trei persoane în divinitate dar activitatea nu se

dezintegrează în trei părţi într-un astfel de fel în care orice acţiune, examinată separat, poate fi considerată că vine numai de la Tatăl sau de la Unul Născut sau numai de la Duhul.

Învăţătura lui Grigorie are o formalitate similară cu doctrina lui Origen dar substanţa ei este cât se poate de diferită. În primul rând, Grigorie neagă că acţiunile divine sunt distribuite între ipostase, lucru pe care Origen îl permite. Grigorie neagă că împărăţiile Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt sunt diferite în mărime şi compoziţie. El menţine tocmai contrariul. Mai mult, doctrina lui Grigorie este total liberă de subordinaţianismul lui Origen. În concepţia lui Origen activitatea Divinităţii se diminuează în conformitate cu ordinea descendentă a ipostaselor. Tăria, puterea şi autoritatea devin mai mici. Este adevărat că în concepţia lui Grigorie activitatea divină este realizată în creaţie în conformitate cu ordinea persoanelor, „de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul," şi implică distincţia conceptelor *ἐκ, διά* şi *ἐν.* Această distincţie are loc în divinitate şi ţine de structura distinctă şi neamestecată a vieţii consubstanţiale. Această distincţie ne ajută să înţelegem taina Treimii.

Nu există întreruperi şi nici intervale de timp în activitatea întregii Treimi, la fel cum Treimea nu este divizibilă. „În această natură veşnică nu există goluri," nu există golătate şi nu există nimic care „nu poate fi realizat." Extazul acestei vieţi este dincolo de durata temporală şi nimic despre ea nu poate fi măsurat. „În Dumnezeu nu este nimic care v-a trece şi nimic care a trecut, ci totul este un prezent continuu veşnic." Divinitatea nu este subiectul timpului. Nu are un „ a fost o dată" şi nici un „atunci" fiindcă Dumnezeu nu se schimbă. El nu devine niciodată; El este întotdeauna. El este completitudine şi o „simplitate triună." În Dumnezeu nimic nu vine în fiinţă. „Ceea ce este în El v-a fi şi este dacă ceva nu este în El nici nu a fost şi nici nu v-a fi în El veşnic."

Aceasta este baza respingerii lui Eunomie de către Grigorie, care a încercat să pătrundă „dincolo de generarea Fiului" sperând să distingă între stadiile veşniciei. A sugera că ceva altceva a putut exista înaintea Fiului implică faptul că a existat înaintea Tatălui. Acest lucru este imposibil, căci Dumnezeu este atât bătrân şi mai tânăr decât Sine însuşi." Dacă Fiul nu este veşnic, atunci a existat un timp în care nici Tatăl nu a existat. Concepţia ortodoxă despre Dumnezeu trebuie să fie dincolo de timp. „Atât înaintea veacurilor şi după ele infinitatea vieţii lui se varsă pretutindeni." „Timpul" scrie Grigorie, „curge într-o secundă şi fie că conţine în sine sau trece prin esenţă care este constantă şi imutabilă şi locuieşte după propriile principii."

Toate numele lui Grigorie şi toate concepţiile despre El „trebuie înţelese dimpreună cu veşnicia Lui." Aceasta face concepţia succesiunii temporale în activitatea divinităţii imposibilă. Activitatea divină este simplă, la fel cum şi natura divină este simplă. Origen a conceput Divinitatea ca fiind veşnică şi necompusă dar din premiza Lui el a concluzionat că ipostasele Treimii trebuie să fie subordonate. În concepţia sa al Doilea Ipostas (şi nu există nici un motiv să distingem un al treilea) este redus la un participant la divinitate, ca şi cum generarea, chiar generarea veşnică ar abroga simplitatea divinităţii. Orişicum, Grigorie înţelege că o unitate completă poate fi compusă din proprietăţi care coincid care nu sunt divizibile ci îşi menţin distinctivitatea lor şi că în această concepţie unitatea este simplă şi necompusă. Începând cu aceleaşi premize ca şi Origen, Grigorie a fost capabil să dezvolte o doctrină ortodoxă a Treimii. Grigorie dezvoltă o doctrină a Treimii considerându-i puterea. Fiul şi Duhul sunt puteri care au o „existenţă esenţială." În alte cuvinte, ele sunt ipostase. Definiţia dată de Grigorie ipostasului este similară cu cea dată de fratele său Vasile. „Prin aceste nume (Tată, Fiu şi Duh) recunoaştem nu diferite esenţe ci numai proprietăţi diferite care ne fac capabili să distingem ipostasele ca să ştim că Tatăl este Fiul şi Fiul este Tatăl şi

Tatăl este Duhul Sfânt şi că Tatăl şi Duhul Sfânt nu sunt Fiul. Fiecare Persoană este cunoscută prin proprietăţile distinctive particulare ale ipostasului ei şi fiecare persoană este absolut indivizibilă şi unită cu celelalte Peroane şi nu poate fi concepută fără Ele." Numele ipostatice sunt corelative şi într-o oarecare măsură oferă informaţii mai mult prin negaţii decât prin afirmaţii. Ele nu ne oferă o înţelegere completă a tainei Treimii, în special din moment ce această taină nu poate fi înţeleasă prin analogie cu lumea creată, deşi această lume conţine relaţii similare cu cele indicate de numele ipostaselor. Numele ipostatice indică „proprietăţi," relaţii şi moduri de fiinţare. Ele desemnează cum, dar nu ce.

În definiţia sa dată proprietăţile ipostaselor Grigorie diferă întru câtva de ceilalţi capadocieni, în special de Vasile. Grigorie distinge primar pe Tatăl şi Fiul ca şi lipsiţi de origine şi pe Fiul ca şi Unul-Născut, *ἀγέννητος* şi *μονογενής*. Aceste nume indică două moduri de fiinţă. Grigorie nu este mulţumit să afirme că Fiul este născut, dar accentuiază numele de Unul-Născut cu scopul de a distinge modul Său inefabil de a fiinţare de cel al Duhului. De asemenea Grigorie nu este mulţumit cu numele de ipostas al Duhului ca „Sfinţitor," după cum este mulţumit Vasile şi nici nu este mulţumit de termenul „procesiune," *ἐκπόρεωσις* folosit de Grigorie Teologul. Grigorie de Nyssa consideră că proprietatea distinctivă a celui de al Treilea ipostas este tocmai că El este al treilea. Ele este din Tatăl prin Fiul, *δι ὑιού.* Acest prin *δία* indică statutul ontologic al Duhului, nu numai poziţia sa în Divinitate. „Prin" nu implică cauzalitate, care este atributul Tatălui, „din care" (*ἐκ*) Treimea îşi are fiinţa. În acest fel Grigorie accentuiază sursa singură a Treimii. Orişicum, „prin Fiul" are aproape aceiaşi forţă ca şi „din Tatăl" fiindcă „Tatăl" este numele Primului Ipostas în legătură cu al Doilea.

Numele de Tată, Fiu şi Duh indică esenţa sau natura. Prin esenţa lor ipostasele sunt numite egal Dumnezeu. Grigorie accentuiază acest lucru cu scopul de a exclude din Treime conceptul de subordonare. Numele de Dumnezeu se aplică celor trei la un nivel egal ca şi desemnarea şi nu într-un astfel de fel că îi poţi numii pe cei Trei „Dumnezeu şi Dumnezeu şi Dumnezeu." Există numai o divinitate şi un singur Dumnezeu. S-ar putea părea că legătura esenţei indescriptibile a divinităţii cu ipostasele ei poate fi înţeleasă ca şi diferenţa între general şi particular. Acest lucru este posibil dacă „generalul" şi „particularul" sunt înţelese corect după cum sunt ele aplicate Divinităţii. Divinitatea trebuie recunoscută ca şi neschimbabilă şi neschimbată şi ceea ce este particular în ea (adică cea ce nu poate fi redus sau separat formal) trebuie înţeleasă că există în unitate deplină şi în simplitate absolută a Fiinţei Divine, fiinţă în care nu există secţiuni şi diviziuni. Grigorie nu este întotdeauna grijuliu să menţină această calificare. Grigorie îi urmează lui Vasile în elucidarea distincţiei între esenţă şi persoană distingând între unul, pe de o parte, şi conceptul de om în general iar pe de altă parte, trei oameni particulari – Petru, Iacob şi Ioan. În ceea ce priveşte divinitatea este corect să presupunem că generatul este derivat numai din particular sau abstras din elemente comune între particule.

Părinţii capadocieni reflectă influenţa lui Aristotel în folosirea terminologiei lor şi înţelegerea lor numai ca şi concept „general," care se leagă de indivizi reali este derivată din teoria aristotelică a individualismului şi a pluralismului. Capadocienii dezvoltă ideea esenţei ultime într-un fel diferit de teoria aristotelică. Ca şi Aristotel, ei pun o totalitate ultimă de materia nefinisată şi necalificată. Aristotel consideră că această lipsă de calitate este un defect, dar Capadocienii aplică acest principiu divinităţii şi o concept ca şi completitudine ultimă, un stadiu superior calificării. În gândirea lor acesta nu este haos ci o totalitate supremă a materiei fără să fie supusă calificării. Distincţiile ipostatice presupun un „substrat" singur şi necalificat.

Acesta este motivul pentru atenţia strictă a lui Grigorie faţă de ontologie. Pentru el este necesar să explice de ce sunt trei ipostase dar nu şi trei dumnezei. În cele din urmă, Petru, Iacob şi Ioan sunt trei oameni. Încercările lui Grigorie să răspundă la această întrebare devin încolăcite şi în cele din urmă el concluzionează că la drept vorbind Petru, Iacob şi Ioan *nu* sunt trei oameni. O parte din motivul pentru această concluzie poate fi că Grigorie nu are grijă să menţină distincţia între natura divină şi natura creată. Din contră, el consideră esenţa divinităţii şi a umanităţii pe termeni egali. Răspunsul său final nu este nimic altceva decât o încercare sofistică de a evita întrebarea.

Grigorie răspunde la întrebare afirmând că strict vorbind este inexact şi contradictoriu să spui „trei oameni.” „Trei se referă la lucruri care pot fi distinse şi separate, unde „omul” este numele unei esenţe indivizibile. Acest lucru poate fi identificat în indivizi dar numele de „om” nu poate fi desemnat să desemneze un individ. Nu este un nume propriu, ci un nume obişnuit. Numai numele proprii sunt numărate, adăugate şi indicate de un număr. Enumerarea, orişicum, presupune unitate ca şi bază pentru adăugare. „Omul” este unul din moment ce are unul şi acelaşi ipostas pentru fiecare ipostas. „Această natură este una. Este unită în sine şi este o unitate individuală. Nu poate fi lărgită de adăugare sau diminuată prin sustragere. Este una şi rămâne una. Apare în mijlocul la mai mulţi indivizi dar rămâne indivizibilă, inseparabilă şi integrală. Nu este dată în bucăţi celor care i-au parte la ea.”

Natura şi esenţa nu sunt schimbate de enumerare. Ceea ce poate fi numărat şi adăugat rămâne exact ceea ce este, indiferent dacă este numărat sau nu. Esenţa nu este schimbată odată cu trecerea timpului. A fost fiinţa lui David mai mică decât cea a lui Avraam, deşi el a apărut pe pământ mai târziu decât patriarhul cu aproximativ paisprezece generaţii? A fost David mai puţin om fiindcă a trăit mai târziu în timp decât Avraam? Fiecare este identic şi egal om. „Omul este un concept şi este numit unul.” Grigorie afirmă că din moment ce este logic că conceptele sunt invariabile, singurul fel în care poate fi socotit un concept este prin indivizii în care este realizat. „Omul” în trei este unul şi acelaşi, la fel cum aurul într-o cantitate de monede este acelaşi. „Nu are loc nici o diminuare sau creştere, fie că omul este discernut în mai mulţi indivizi sau numai în câţiva.” Astfel Grigorie distinge generatul sau particularul ca şi „ce” şi „cum.”

„Omul” esenţă este o parte din lumea creată şi deşi este indivizibil, este un stadiu constant de devenire şi schimbare. Rămâne dar apare şi este realizat accidental în indivizi. „Acum în unii, acum în alţii, acum într-un număr mai mare, acum într-un număr mai mic.” „Dacă cineva este om, nu înseamnă că el trebuie să fie necesar Luca sau Ştefan.” Proprietăţile adiţionale care disting oamenii individuali sunt accidental *συμβεβηκότες* şi nu fac nici o diferenţă în identitatea esenţei lor.

În acest sens Fiinţa Divină este diferită de fiinţa umană. „În cele Trei persoane nu există creştere sau diminuare, dezvoltare sau schimbare.” Putem număra oamenii, în ciuda faptului că esenţa lor este identică fiindcă ei sunt distinşi şi separaţi de multe caracteristici accidentale şi variate. „Nu există nimic ca aceasta în Treime fiindcă esenţa divină este realizată numai în aceste Trei Persoane ale căror nume le avem şi nu în altele. Treimea nu v-a creşte niciodată să fie Patru şi nici nu se v-a diminua să fie doi. Nici o persoană nouă nu se v-a mai genera din Tatăl sau v-a purcede din El sau din alte persoane într-un astfel de fel încât Treimea să devină patru şi nici una din persoanele Treimei nu v-a înceta vreo dată să fie într-un astfel de fel ca Treimea să devină doi.”

Aceasta înseamnă că ipostasele divine sunt neschimbate şi că ele sunt atrase după sine de esenţa divinităţii. Ele sunt veşnice, imutabile, realizarea absolută a naturii divinităţii. Ele

sunt chipurile constante şi veşnice ale Fiinţei singurului Dumnezeu. Ele formează o unitate simplă, necompusă şi neschimbată. „Persoanele divinităţii nu pot fi divizate una de alta cu nici o ocazie sau în activitate şi de nici unul din lucrurile la care omul este subiect.” Ipostasele sunt nepătate dar fiinţa lor este un întreg simplu şi nefragmentat.

Nu există nici un motiv să-L suspectăm pe Grigorie de naturalism şi terminologia lui nu are nimic în comun cu cea a stoicilor vestici. Este adevărat că el foloseşte imaginea lui Tertulian a celor trei flăcări şi a trei lămpi, dar el este grijuliu în a nu face analogii greşite despre esenţa divină şi natura creată. Divinitatea şi cele trei persoane ale ei nu poate fi comparată cu aurul şi monede individuale fiindcă realizarea existenţei create este accidentală şi arbitrară. Grigorie are grijă să excludă orice posibilitate de schimbare, accident, arbitralitate, instabilitate sau o formă alternativă potenţial din conceptul lui de divinitate.

ACOPERĂMÂNTUL UNIVERSULUI

Sursa şi existenţa lumii

Dumnezeu este sursa existenţei lumii şi ţelul ultim al tânjirii şi aspiraţiei ei. La început Dumnezeu a făcut cerul şi pământul. Aceasta însemnă că creaţia îşi are sursa în Dumnezeu şi că fiinţa sa îşi are un început. Grigorie scrie: „începutul lumii se referă la momentul în care Dumnezeu dintr-o dată, într-un moment a creat temeliile pentru toate cauzele şi substanţele.” Numai Creatorul ştie care sunt temeliile creaţiei şi pentru noi este imposibil să le înţelegem. Tot ceea ce ştim este că creaţia originează „prin schimbare.” Începutul fiinţei create este „o mişcare şi o schimbare din non-existenţă la existenţă.”

Schimbarea şi devenirea ca natură a existenţei create

„Ipostasele materiei create încep prin schimbare” şi prin urmare creaţia este necesar subiectul schimbării. Prin natura lor lucrurile create sunt constant schimbate şi devenite şi ele vor rămâne aşa până când se vor împlinii, completitudine şi desăvârşire. Voinţa lui Dumnezeu pentru creaţie este singurul sprijin pe care creaţia în are în stadiul ei fluctuant. Lumea există şi îndură numai fiindcă ordinea ei este menţinută prin „puterea Înţelepciunii creaţiei lui Dumnezeu , care se realizează în totul şi penetrează toate naturile create” şi care „dizolvându-se în univers menţine existenţa tuturor fiinţelor. Dumnezeu nu numai că a creat lumea la un anumit punct în timp, dar el continuă să o păstreze şi fiind cel Puternic El o susţine prin prezenţa lui, care este pretutindeni.” „Nimic nu poate menţine fiinţa ei decât dacă locuieşte în ea Cel care este.”

Prezenţa şi transcendenţa lui Dumnezeu

Dumnezeu locuieşte în lume dar nu se amestecă cu ea, la fel cum sufletul nu se dizolvă şi amestecă cu trupul din care are viaţă. Ideea lui Grigorie este similară cu concepţia stoică a *διοίκησις,* dar cu diferenţa că în concepţia lui Grigorie Dumnezeu, în ciuda prezenţei sale în lume îşi menţine transcendenţa şi inaccesibilitatea Sa. Proprietăţile fiinţelor create sunt în întregime diferite de cele ale lui Dumnezeu şi „naturile create şi esenţa divinităţii sunt diferite şi nu sunt legate de atributele lor.” Aceasta est aşa în ciuda omniprezenţei „Tăriei necalificate şi indescriptibile a Divinităţii, care conţine în sine toate veacurile şi toată creaţia

din toate vremurile.” Cum este acest lucru posibil? Nu ştim şi nu ar trebui să întrebăm fiindcă acest lucru depăşeşte înţelegerea noastră. Ce a existat înainte de creaţie? De ce a apărut creaţia? Tot ceea ce ştim este că creaţia a fost creată prin puterea Cuvântului, căci începutul lumii nu a fost mut *άλογία.*

Atitudinea lui Grigorie faţă de naraţia biblică a creaţiei

Grigorie consideră că povestirea biblică a creaţiei este înregistrarea contemplaţiei lui Moise de pe Muntele Sinai şi cu conjunctura raţională a unei minţii umane. Trebuie să discernem şi să înţelegem corect înţelesul adevărat al acestei povestiri şi împreună cu Moise să intrăm în acest nor tainic.

Dumnezeu ca şi esenţă necreată şi creaţia existenţei create

Lumea este structurată într-un întreg armonios şi structurat şi a fost creată de Creator. Dumnezeu crează prin înţelepciunea Sa şi această înţelepciune este voinţa Sa. Activitatea lui Dumnezeu este indivizibilă prin consimţământul voinţei Sale. Grigorie scrie: „trebuie să realizăm că creaţia lumii a fost împlinită de tot în Dumnezeu: voinţa Sa, Înţelepciunea, tăria şi toată natura sa esenţială.” Grigorie egalizează deliberat „tăria” lui Dumnezeu cu „natura Sa esenţială sau substanţială” cu scopul de a anticipa cele două concepţii false care s-ar putea ivii despre creaţie. Deşi este adevărat că natura lucrurilor create este diferită de esenţa lui Dumnezeu, aceasta nu însemnă că Dumnezeu nu a creat lumea din Sine. Nici nu este adevărat că Dumnezeu împlineşte creaţia printr-un fel de materie de „rezervă” şi nu din materia care mai înainte nu avea nici o existenţă. Ceea ce vrea Grigorie să accentueze este că „imediat ce divinitatea doreşte ceva, este şi împlinit.” Orice dorinţă divină este realizată dintr-o dată şi îşi asumă imediat fiinţă prin tăria celui Atotputernic. Ce doreşte Dumnezeu în înţelepciunea şi artisticul Său nu rămâne nerealizat. Substanţa se ridică din activitatea voinţei divine.”

Grigorie afirmă că temelia sau sursa materiei este imaterială. Aceasta „apare din ceva conceptual, nu material.” Materia este un agregat de calităţi şi nimic nu poate fi conceput afară de această totalitate.” Numai o sumă totală de calităţi poate cuprinde materia. „Fiecare din aceste calităţi este prin sine numai un concept intelectual” fiindcă nici unul din ele nu a considerat individualitatea, nici uşurimea, nici greutatea, nici densitatea, nici culoarea, nici contururile, nici durata nu sunt materiale. Aceste calităţi imateriale, aceste „temelii pentru cauze şi substanţe,” nu sunt create de Dumnezeu la început. Grigorie accentuiază că acest „început” este „instantaneu şi fără întrerupere.” Este şi „începutul duratei temporale.” Grigorie îi urmează lui Vasile cel Mare şi afirmă că începutul timpului nu apare în timp. Începutul timpului nu este încă timp. Începutul timpului înseamnă începutul mişcării şi schimbării. Într-un fel similar originea creaţiei este începutul procesului ei de devenire. Universul nu se ridică în stadiul său ultim ci se dezvoltă gradual. Elementele lumii se ridică dintr-o dată şi instantaneu, venind în existenţă din nimic prin puterea lui Dumnezeu. În acest fel lumea îşi începe dezvoltarea.

La început lumea era „goală şi fără nici o distincţie” fiindcă, scrie Grigorie, „când Dumnezeu a iniţiat creaţia totul era încă într-un stadiu potenţial. Era ca şi cum o sămânţă a fost plantată care conţinea creşterea viitoare a fiinţei universului, dar totuşi ca şi când fiecare lucru nu exista individual.” Pământul era şi nu era „fiindcă aştepta ceea ce i-a dat ordine şi calificare, căci aceasta este ceea ce însemnă a venii în fiinţă.”

În cuvintele traducerii lui Theodotion, „totul era gol.” Ceea ce i s-a dat lumii a fost „tăria de a dobândii calităţi” dar calităţile însele nu erau încă prezente. Întunericul era peste tot şi „nici una din substanţele care umpleau universul nu era încă deplină.” Orişicum, Grigorie neagă că la creaţie a apărut numai materia necalificată. Înseşi calităţile şi combinaţiile lor variate au fost create, dar ele nu au fost încă stabilizate. Cu scopul ca acest lucru să se întâmple un element le legătură a fost introdus în creaţie. Această stabilizare a fost împlinită când „puterea şi iscusinţa divină,” puterea mişcării şi puterea odihnei au fost implementate în creaţie.

Creaţia şi realizarea graduală a materiei

Grigorie interpretează naraţiunea biblică a celor şase zile ale creaţiei ca şi o descriere a ordonării lumii şi ca realizarea graduală a materiei create. „Prin tăria Creatorului temelia întregii materii vine în fiinţă instantaneu şi în totalitate,” scrie Grigorie, „dar manifestarea individuală a ceea ce este vizibil în lume sunt realizate în conformitate cu ordinea şi succesiunea naturală, la o anumită perioadă de timp.” Geneza materiei este urmată de „o serie necesară şi de o ordine particulară.” Mai întâi apare focul, separându-se imediat de adâncurile substanţei ne-formate şi iluminând totul cu iradierea lui: „şi a fost lumină.” „Dumnezeu a spus,” indică că „Cuvântul înţelepciunii şi al iscusinţei Sale” este implementat în toate substanţele. Dumnezeu prin puternicul Său Cuvânt „stabileşte în natură o putere iradiantă” şi Moise numeşte tot ceea ce începe din activitatea obişnuită a puterii implementate divin o lucrare a lui Dumnezeu.

Actul de creaţie a lui Dumnezeu este instantaneu. Succesiunea şi secvenţa, trecerea zilelor şi ciclul elementelor sunt proprii creaturilor Lui. În haosul primordial există mişcare şi elementele pot fi distinse prin densităţile lor diferite. Focul iasă la suprafaţă şi încearcă să se mişte în sus până ce ajunge „limitele creaţiei perceptive.” În Biblie această limită ultimă este numită tărie. „Dincolo de această limită,” scrie Grigorie „există creaturi intelectuale care nu au formă sau mărime sau un loc limitat, durată sau culoare sau contur, cantitate sau oricare dintre lucrurile pe care le discernem dincolo de ceruri.” În acest moment calea focului formează un cerc şi descrie un cerc. Aceasta este prima zi şi împlinirea ei este delimitaţia creaţiei vizibile de creaţia intelectuală.

Grigorie descrie organizarea lumii ca şi un proces de diviziune şi distribuire. Pe parcursul următoarelor trei zile „separaţia mutuală a toate din lume este împlinită” şi fiecare lucru este pus la locul lui. Pământul uscat şi apa sunt separate şi soarele, luna şi stelele sunt fixate în ceruri în conformitate cu natura iradierii lor. Totul îşi i-a locul lui într-o ordine definită şi „îşi menţine perpetuitatea, în virtutea naturii sale.” Acestea nu ar putea fi împlinite dintr-o dată „fiindcă tot ceea ce are mişcare se mişcă în timp şi prin urmare un anumit timp este necesară pentru ca totul să fie unit împreună armonios.” Pentru acest motiv trupurile cereşti sunt adăugate numai în ziua a patra. Grigorie accentuiază că ele nu sunt create noi ci că ele îşi asumă locul lor stabilit. Este probabil că concepţia sa a locului natural a fiecărui lucru din univers să fie influenţată de fizica aristotelică. Grigorie adaugă puţine la comentariul lui Vasile despre zilele din urmă ale creaţiei lumii. El accentuiază că există nivele şi o ordine ascendentă gradual către desăvârşire în materia creată. Cea mai de jos pe această scară este materia ne-animată, urmată de viaţa vegetală şi apoi de viaţa animală. Mai întâi există materie şi apoi există viaţă care o penetrează. Formele vieţii sunt şi ele gradate. „Puterea vieţii şi animalitatea” care este comună tuturor naturilor organice apare în trei

forme. Există o „putere de a creşte şi a te hrănii” care există în plante; o „putere sensibilă” sau o „putere de percepţie” care există în animale; şi o „putere intelectuală” sau o putere de a raţiona care există numai în om. Acestea nu sunt trei forme ale unui singur principiu ci trei nivele separate care se leagă una de alta într-o ordine ascendentă. Conceptul despre ierarhia naturii a lui Grigorie a fost influenţat de Aristotel. În conformitate cu această concepţie el descrie a şasea zi în care totul şi-a primit ţelul sau scopul cuvenit, când „toată abundenţa creaţiei a fost stabilită pe pământ şi în mare.”

Odihnă şi mişcare

Pământul este într-un stadiu atât de mişcare cât şi de odihnă. Combinaţia acestor două principii opuse este responsabilă de armonia lumii. Odihna poate apărea în mişcare şi mişcarea poate apare în imobilitate. „Toate lucrurile există unul în altul şi se susţin unul pe altul. În lume există o forţă ciclică care transformă totul dintr-un stadiu în altul şi care aduce lucrurile constant înapoi la ce au fost ele mai înainte. Această forţă formează un ciclu care se învârte în jurul său şi care face constant aceleaşi revoluţii astfel încât nimic nu se diminuează şi nimic nu se adaugă ci toate se sălăşluiesc după cum erau la început.” Aceasta este armonia lumii, o „proporţionalitate muzicală,” „prima muzică arhetipală şi cea mai adevărată.” Lumea este un „cântec compus minunat şi armonios de laudă pentru toate puterile care o conduc” şi această lume este accesibilă intelectului care aude.

Timpul şi spaţiul în fiinţa necorporală

Îngerii au un loc special în creaţie. Lumea angelică este duhovnicească şi necorporală dar care totuşi este conţinută de timp şi spaţiu, din moment ce nimic din ceea ce vine în fiinţă prin schimbare nu poate exista afară de timp şi spaţiu.” Aceasta nu înseamnă că îngerii ocupă spaţiu în acelaşi fel în care o fac trupurile materiale, ci doar că spaţiul lor este limitat. Îngerii nu sunt omniprezenţi, deşi pot apărea instant ori de câte ori aleg. Grigorie se diferenţiază de Vasile cel Mare accentuând restricţia fiinţei angelice în timp. Grigorie consideră că natura angelică este mişcătoare şi o numeşte „vitează” fiindcă în concepţia sa totul ar trebui să fie constant şi fără întrerupere sârguindu-se spre Dumnezeu. Acest lucru este cât se poate de adevărat despre viaţa duhovnicească, care prin natura sa este o cale către urcuşul spre Dumnezeu. Această viaţă este realizată în timp şi este prin urmare subiectul schimbării şi secvenţei. Mişcarea perpetuă este cât se poate de evidentă în lumea îngerilor. „Natura îngerilor este într-un stadiu constant de dezvoltare. Se schimbă fiindcă lucrurile bune de care se bucură îngerii devin întotdeauna mai mari şi nu a fost pusă nici o limită creşterii neîncetate a extazului lor.”

Grigorie admite că lumea îngerilor a originat gradual, printr-o formă tainică de multiplicare. Numărul îngerilor a fost stabilit dar a fost mai târziu diminuat de cădere. În acest timp ierarhia rândurilor angelice, care este determinată de stadiile relative de desăvârşire, a venit în fiinţă. Grigorie comentează despre numărul îngerilor referindu-se la parabola oii celei pierdute: „el părăseşte cele nouăzecişinouă de dragul uneia singure.” În interpretarea lui Grigorie aceasta însemnă că Dumnezeu părăseşte îngerii şi devine om.

Grigorie descrie fiinţa angelică ca şi un imn nesfârşit de laudă. El adaugă că îngerii nu sunt omniscienţi. Cunoaşterea lor este limitată de faptul că sunt imateriali şi Evanghelia ne spune că singurul fel prin care aceste fiinţe ştiu despre taina Întrupării este prin Biserică

(*Efeseni* 3: 10-12). Grigorie consideră că Biserica împuterniceşte îngerii la „ca să vadă mai bine pe cel invizibil.” Oamenii sunt capabili de a forma o concepţie a naturilor angelice „fiindcă noi suntem din aceiaşi adunare cu ei.” Suntem înrudiţi în virtutea sufletului, deşi sufletele umane sunt îmbrăcate cu carne.

Omul ca şi culminare a creaţiei lumii

Creaţia lumii culminează în creaţia omului. Aceasta însemnă împlinire şi completitudine. Omul nu este numai o parte din lume, dar fiind adus în lume ultimul, el este domn şi suveran. Dumnezeu ordonează şi împodobeşte lumea ca şi un palat regal de dragul omului şi omul este introdus în această completitudine „nu pentru a dobândii ceea ce nu este lumea ci să se bucure de lucrurile care sunt,” parţial ca şi observator şi parţial ca şi conducător.

Natura omului este dublă. Pe de o parte el este centrul universului, un microcosmos complet al naturii, o „lume mică care conţine toate elementele marii lumi.” Dumnezeu îl crează pe om ultimul pentru „ca omul să cuprindă toate tipurile de viaţă în sine.” Orişicum, aceasta nu este principala demnitate a omului. Ce câştigăm considerând omul chipul şi asemănarea lumii?” întreabă Grigorie. „După toate, pământul este transparent şi cerurile se schimbă şi tot ceea ce conţin trece cu ele.” El face un comentariu ironic despre filosofii păgâni: „ei spun că omul este un microcosmos al lumii, glorificând natura umană cu o laudă răsunătoare, ei nu observă că pun omului proprietăţile şoarecilor şi a muştelor.”

Grigorie consideră că omul este suveran fiindcă este creat după chipul lui Dumnezeu. Omul este un mediu prin care sunt împlinite lucrările lui Dumnezeu în lume. Omul conţine atât o natură intelectuală şi o natură care depinde de simţurile percepţiei. Comentând despre formarea omului din praf şi pământ Grigorie scrie că suflarea lui Dumnezeu a dat viaţă acestui praf „pentru ca pământul să urce la Divinitate şi să fie unită cu ea. Harul a fost dat întregii creaţii arunci când această substanţă pământească a fost amestecată cu natura divinităţii.” Prin om toate elementele pământului participă la viaţa duhovnicească şi în acest sens omul conţine toată lumea. Pentru acest cuvânt simplu omul nu a originat printr-un singur cuvânt sau poruncă divină ci Dumnezeu l-a creat solemn şi „cu circumspecţie.”

Dumnezeu crează omul prin iubirea Sa pentru El pentru ca El să devină un participant la extazul divin. Pentru acest motiv Dumnezeu îl face pe om după chipul şi asemănarea Sa: „astfel că omul este o asemănare animată a divinităţii eterne.” Totul recunoaşte ceea ce îi este similar şi „cu scopul de a devenii participanţi în divinitate, trebuie să fie ceva în natura noastră care este comun naturii lui Dumnezeu.” Astfel, Dumnezeu i-a dat omului posibilitatea de a se bucura de extazul veşnic şi inefabil. Grigorie vede cea mai mare semnificaţie a fiinţei umanităţii în concepţia omului ca şi chip al lui Dumnezeu. Aceasta este ceea ce distinge omul de restul creaţiei pământeşti.

Chipul lui Dumnezeu în om

Chipul lui Dumnezeu trebuie căutat în facultatea omului care îl distinge de restul naturii; adică, în puterea sa „raţională,” în intelectul său, *νοίς.* Un chip implică o reflecţie şi „totul din om care reflectă desăvârşirea Divinităţii, orice bun care a fost implementat în natura umană,” trebuie recunoscut ca şi chipul lui Dumnezeu. Grigorie consideră că această doctrină este importantă pentru o înţelegere a statului ontologic al omului dar şi a naturii

sale etice. Concepţia sa despre chipul lui Dumnezeu în umanitate este dinamic şi permite creşterea sau diminuarea, o claritate şi o completitudine mai mare sau mai mică a acestui chip în omul individual. Cu când omul reflectă mai mult desăvârşire divinităţii, cu atât mai distinct este chipul lui Dumnezeu în el.

Similaritatea lui Dumnezeu în om este descoperită în toate facultăţile sale dar punctul focal este intelectul uman. „Când un pahar de sticlă stă în razele soarelui, toată orbita corpului ceresc poate fi văzută în el, nu după propria magnitudine, ci în stadiul în care poate fi conţinut mica bucată de sticlă. În acelaşi fel, chipurile atributelor inexprimabile ale Divinităţii sunt iradiante în sfera mai mică a naturii noastre." Chipul divin din om este o legătură vie între om şi Dumnezeu şi îl face capabil pe om să îşi dezvolte similaritatea cu Dumnezeu. Numai prin acest efort omul poate participa la extazul divin. „Intelectul este creat după chipul Celui mai frumos şi rămâne într-un stadiu de frumuseţe şi bunătate atâta vreme cât se împărtăşeşte, atâta cât este posibil în asemănarea Arhetipului. Imediat ce se depărtează de această asemănare este lipsit de frumuseţea de care s-a împărtăşit. Intelectul este înfrumuseţat de frumuseţea arhetipului în acelaşi fel în care o oglindă exprimă trăsăturile figurii care este vizibilă în ea." Frumuseţea intelectului este reflectată în toate facultăţile omului fiindcă „comunicarea adevăratei frumuseţi se extinde proporţional în tot întregul, fiindcă natura superioară înfrumuseţează ceea ce vine după ea."

Chipul lui Dumnezeu şi libertatea voinţei

Chipul lui Dumnezeu însemnă să trăieşti în Dumnezeu şi a avea „posibilitatea de a fi frumos." Această posibilitate este exprimată în anumite atribute ale naturii umane, cel mai important este liberul arbitru al omului. Liberul arbitru al omului însemnă că „el este independent de forţele naturii" şi că el este capabil de a-şi face propriile decizii şi alegeri. Liberul arbitru este o condiţie necesară pentru virtute fiindcă „virtutea trebuie aleasă liber şi voluntar. Tot ceea ce este obligatoriu sau forţat nu poate fi o virtute."

Fără liber arbitru nu poate exista intelect. „Dacă naturile intelectuale îşi pierd propriul liber arbitru, ele îşi vor pierde şi abilitatea de a raţiona," adică abilitatea de a face distincţii şi judecăţi. Mai mult, dacă orice fel de necesitate controlează viaţa umană, aceasta ar distruge asemănarea omului cu Dumnezeu. Cum poate o natură subordonată sau sub puterea necesităţii să fie numită un chip al naturii suverane a lui Dumnezeu?" Liberul arbitru este motivul pentru care omul doreşte binele şi iubirea. „Aceasta este ceea ce a rânduit Creatorul ca şi trăsătura primară a naturii umane, căci Dumnezeu este iubire şi sursa iubirii. Când nu există iubire trăsăturile Creatorului sunt şterse." „Omul poate recunoaşte Fiinţa Supremă şi vrea să se împărtăşească de veşnicia divinităţii" fiindcă şi veşnicia a fost implementată în natura umană. omul este chemat să fie suveran în univers din cauza asemănării sale cu Dumnezeu.

Statutul ontologic al chipului lui Dumnezeu în om

Grigorie îşi dezvoltă doctrina sa a omului ca şi chip al lui Dumnezeu mai întâi în legătură cu crezul lui în posibilitatea comuniunii omului cu Dumnezeu. El ignoră problemele ontologice ale acestui concept. Grigorie consideră că inaccesibilitatea naturii umane reiese din faptul că omul a fost făcut după chipul divinităţii. „Acest chip este un chip potrivit atâta vreme cât nu-i lipseşte nimic din ceea ce noi considerăm că este o proprietate a Arhetipului.

Atâta vreme cât chipul îşi lipseşte asemănarea de Arhetip, încetează de a mai fi chipul lui Dumnezeu. Prin urmare, din moment ce una din proprietăţile pe care o încunoştinţăm în divinitate este proprietatea esenţei inaccesibile, este necesar ca chipul să fie similar cu Arhetipul."

Faptul că esenţa naturii umane este comprehensibilă nu face imposibil pentru noi să o recunoaştem şi să încercăm să o definim în acelaşi fel în care reuşim să vorbim despre Dumnezeu în ciuda faptului că esenţa lui nu ne este cunoscută. Temelia ultimă pentru fiinţa omului ne este inaccesibilă. Statutul ontologic al chipului lui Dumnezeu în om ne este inaccesibil şi acest lucru rezultă necesar din imposibilitatea naturii Celui a cărui reflecţie suntem. Putem vorbii numai de reflecţia arhetipului sau despre participarea la lucrurile bune şi al extazul pe care îl oferă, care sunt de fapt acelaşi lucru.

Grigorie dezvoltă această concepţie din crezul său că este posibil pentru om să împlinească comuniunea cu Dumnezeu. „Omului i-a fost dată fiinţa cu scopul de a se bucura de extazul divinităţii şi prin urmare el trebuie să aibă ceva în natura sa care este înrudit cu natura Celui de care se împărtăşeşte. Pentru acest motiv omul este înzestrat cu viaţă, intelect, înţelepciune şi cu toate frumuseţile lui Dumnezeu şi toate aceste daruri îl inspiră pe om cu dorinţa Celui care este astfel înrudit cu el. Toate aceste lucruri sunt exprimate în cartea *Facerii* prin simpla afirmaţie că omul este creat după chipul lui Dumnezeu." Asemănarea omului cu Dumnezeu nu se poate găsii în nici o facultate sau trăsătură, deşi acestea sunt definitiv o parte din natura duhovnicească şi nu a fiinţei senzuale sau fizice. Chipul lui Dumnezeu este amestecat cu simţurile omului şi cu facultăţile fizice ale percepţiei. Aceasta este semnificaţia naturii duble a omului.

Două operaţii simultane în creaţia omului

Grigorie distinge două operaţii simultane în creaţia omului. S-a scris că „Dumnezeu l-a creat pe om." Grigorie explică: „caracterul indefinit al acestui termen indică că se referă la umanitate. În acest moment creaturii lui Dumnezeu nu i s-a dat numele de Adam, pe care l-a primit mai târziu. Din contră, numele dat omului nou creat se referă numai la un singur om, nu la toată rasa." Întregul umanităţii a fost cuprins de puterea şi prevederea lui Dumnezeu încă de la început. La creaţie Dumnezeu stabileşte ţelul ultim al fiecărei fiinţe umane fiindcă el a avut o preştiinţă completă cu privire la creaturile Sale. Expresia biblică nu însemnă că a fost creat numai un singur om ca şi singur reprezentat al umanităţii sau ca natura în toată completitudinea ei a fost creată într-un singur moment, în acelaşi fel cum toată lumea a fost creată dintr-o dată.

Primul om nu a fost creat ca un singur individ izolat, ci ca şi sursă şi primul reprezentant al rasei umane. La creaţie voinţa divină a cuprins toţi oamenii viitori care sunt consubstanţiali unul cu altul şi a stabilit pentru fiecare o temelie comună şi un ţel final sau scop comun, *τέλος.* Grigorie consideră că la creaţie Dumnezeu a decretat un număr final de oameni individuali şi că prin urmare istoria umană v-a avea un sfârşit. În preştiinţa Sa, Dumnezeu a făcut timpul co-măsurat cu rasa umană astfel că apariţia unui număr definit de suflete v-a corespunde cu continuarea timpului. Mişcarea curgătoare a timpului v-a înceta când rasa umană v-a înceta să mai crească.

La creaţia Dumnezeu a dat o singură poruncă dar creatura care a originat „la prima orânduire" are o semnificaţie dublă. „În virtutea prevederii divine Dumnezeu a cuprins toată rasa umană într-un singur trup," scrie Grigorie. El a accentuat că chipul lui Dumnezeu nu i s-

a dat numai lui Adam, primul om, ci „că cu acest chip este înzestrată toată rasa umană.” În acest om singur este numită toată umanitatea fiindcă pentru puterea lui Dumnezeu nu există trecut sau viitor. Activitatea lui Dumnezeu cuprinde atât prezentul cât şi ceea ce îi urmează.” Prin urmare, toţi oamenii de la primul la ultimul, sunt un singur chip al Celui care este cu adevărat.”

Fiecare om conţine măsura completă a naturii umane şi prin urmare „Adam, primul om a avut tot ceea ce au toţi descendenţii lui,” cel puţin „în ceea ce priveşte natura Sa esenţială.” Esenţa omului este identică în toţi oamenii dar proprietăţile lor distinctive sunt diferite şi Grigorie nu implică niciodată că ele sunt conţinute în primul om. Din contră, el accentuiază că descendenţii „pre-există în înainte mergătorii lor în virtutea esenţei lor comune a umanităţii, care nu este creată niciodată nouă şi care nu este divizată în conformitate cu numărul de indivizi care se împărtăşesc de ea.” Această esenţă nu există nici afară nici înăuntrul ipostaselor individuale.

Interpretarea lui Grigorie la creaţie şi distincţia sexelor

Grigorie diferenţiază creaţia „unei esenţe comune a umanităţii” de creaţia femeii şi a bărbatului. Distincţia sexelor nu are nici o legătură cu chipul lui Dumnezeu în om fiindcă această distincţie nu este prezentă în Arhetip. „Prin urmare, conclude Grigorie, stabilirea naturii noastre a fost o operaţie dublă. Suntem făcuţi asemănători cu divinitatea dar suntem şi diferiţi la sexe.” Prin această a doua operaţie omul este legat de natura animală.

Omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi pentru acest motiv nu ar trebui să fie nici o nevoie de sexe diferite. Creşterea rasei umane ar trebui să aibă loc în acelaşi fel în care „are loc multiplicarea rasei angelice, într-un fel neştiut nouă.” La cădere, omul şi-a pierdut egalitatea cu îngerii şi astfel şi-a pierdut mijloacele ne-pasive de creştere. Dumnezeu a prevăzut această cădere, din moment ce „El a văzut mai înainte prin puterea Sa atotvăzătoare că voinţele umane vor eşua să urmeze un curs direct pentru ceea ce este bine şi că oamenii vor cădea din viaţa angelică.” Prin urmare Dumnezeu a „inventat” pentru chipul Său distincţia şi diviziunea sexelor, care nu are nici o sursă în Arhetipul divin. Dumnezeu „a inventat” pentru natura noastră mijloacele creşterii care se potriveşte pentru cei care au căzut în păcat. El a implementat în umanitate acel mod animal şi iraţional prin care ne succedem unul altuia în locul modului care se potriveşte pentru natura maiestoasă a îngerilor. Grigorie mai adaugă că acesta este cel puţin punctul lui de vedere.

Diferenţele lui Grigorie faţă de Origen

Aceste concepţii sunt clar influenţate de Origen şi totuşi în multe cazuri gândirea lui Grigorie este foarte diferită. Grigorie neagă pre-exsitenţa şi transmigrarea sufletelor şi respinge ideea că „există un anumit trib sau cetăţenie a sufletelor care a existat înainte de viaţă în trup.” Grigorie admite că există un alt mod diferit de a-l nostru de creşte în lumea angelică. El concepe timpul ca şi un proces de dezvoltare în care numărul complet de ipostase divine v-a fi realizat şi v-a avea existenţă. El accentuiază că un suflet nu are existenţă fără trup sau un trup fără suflet, ci că ambele au o singură sursă pentru fiinţa lor. Omul nu este compus din două elemente separate ci este generat ca şi un trup şi ca suflet simultan. Dezvoltarea embrionului uman este un proces organic singular care are loc în virtutea „elementului ascuns în sămânţă.” „Sufletul este şi el prezent în sămânţă dar nu este încă

discernut.” Ceea ce este animat generează ceea ce este animat, carnea care este vie, nu moartă. În concluzie Grigorie scrie: „considerăm că este imposibil pentru suflet să se adapteze la alte locuri de locuire.”

Grigorie nu se împărtăşeşte de neîncrederea lui Origen în materia fizică. Tot ceea ce este creat de Dumnezeu este, în cuvintele Biblie, „foarte bun.” Prin urmare, „trebuie să discernem binele în fiecare lucru.” „Orice element prin sine este plin de bunătate într-un fel potrivit naturii sale.” Fie că este un miriapod sau o broască verde sau un animal născut în murdărie, toate sunt foarte bune.” Pentru Grigorie materia nu este necurată, în special având în vedere că a fost creată prima. Ceea ce este potrivit animalelor nu este necurat prin sine ci numai după cum apare în om fiindcă „ceea ce a dat viaţa iraţională ca mijloc de protecţie de sine devine o patimă în om.” Mai departe, Grigorie este de acord cu mişcările de jos ale sufletului iraţional în care „trebuie transformate într-o virtute” prin puterea raţiunii. În cele din urmă, în concepţia lui Grigorie „a doua operaţie” în creaţia omului, distincţia sexelor este şi a lucrarea lui Dumnezeu. Orânduirea naturii a fost stabilită de voinţa şi legea lui Dumnezeu şi „ea nu trebuie considerată un eşec.” „Toţi membrii umanităţii au fost desemnaţi pentru un singur ţel: pentru ca umanitatea să continue să aibă viaţă.” Chiar şi modul de înmulţire şi creştere pasional nu trebuie urât fiindcă „asigură succesiunea umanităţii.” Acesta este modul prin care „natura se luptă cu moartea.” „Organele sexuale asigură umanitatea cu nemurirea pentru ca moartea, care se luptă împotriva noastră se devină ne-efectivă şi lipsită de putere. Natura se reînnoieşte întotdeauna şi se compensează de limitaţiile celor care sunt născuţi.” Această idee este străină de Origen.

Grigorie nu specifică niciodată momentul exact când are loc această „a doua operaţie,” diferenţierea actuală a sexelor, din moment ce în concepţia sa „haina carnală a trupului” se referă la statutul fizic al omului de după cădere. S-ar părea că el consideră omul în stadiul său curat de egalitate de care îngerii nu s-au împărtăşit, de corporalitatea naturilor animale şi nu a fost de fapt distins de sex. Pronia divină a prevăzut numai blestemul ce avea să vină al naturii umane şi diviziunea lui în sex şi a permis ca a cest lucru să aibă loc. Orişicum, este reprobabil că Grigorie a considerat că omul a fost deplin ne-corporal înainte de cădere fiindcă acest lucru ar contrazice doctrina sa a statutului intermediar al omului în creaţie ca şi o legătură între fiinţele imateriale şi cele pământeşti şi de chemarea omului de a avea o natură suverană. Grigorie a fost probabil de acord cu această idee introdusă de Metodie al Olimpului şi mai târziu susţinută de Grigorie Teologul că „haina carnală” a omului este un indiciu al blestemului naturii umane şi subjugarea trupului în faţa morţii care a avut loc după cădere şi cu privire la care omul este asemenea animalelor. Aceasta nu însemnă doar corporalitate ci şi mortalitate şi stadiul de „subiect în faţa morţii.” Această mortalitate este o „haină care a fost impusă pe noi de afară. A slujit trupul temporal şi nu este o parte din natura noastră.” Este o haină, o coajă, o „manta a morţii.” Astfel Grigorie se separă de Origen insistând pe integritatea fiinţei omului chiar în viaţa sa şi pe simultaneitatea dezvoltării trupului şi a sufletului.

Viziunea lui Grigorie că nu a existat nici o căsătorie înainte de Cădere, că „stadiul conjugal” este un rezultat al păcatului şi că nici o căsătorie nu poate să fie în întregime curată, a fost împărtăşit de un număr de teologi mai timpurii, în special de cei care nu au fost influenţaţi de şcoala de la Alexandria. Această concluzie a fost mai târziu susţinută de Ioan Hrisostom (deşi în cele din urmă şi-a alterat poziţia sa), Teodoret al Cirului, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul şi mai târziu de teologii bizantini, până la afirmaţia patriarhului Ieremia către teologii de la Tübingen în 1576.

Căderea omului şi chipul lui Dumnezeu

După Căderea omului a devenit dificil să discernem trăsăturile originale şi să recunoaştem în el chipul lui Dumnezeu. „Unde este asemănarea sufletului cu Dumnezeu? Unde este ceea ce nu este subiectul suferinţei corporale? Unde este viaţa veşnică? „Omul este muritor, pasional şi efemer şi sufletul şi trupul lui sunt înclinate spre patimi de tot felul.” Similaritatea cu Dumnezeu poate exista numai în atributele veşnice. În aceste atribute asemănarea divină originală străluceşte din nou pentru ca să putem recunoaşte legea originală a vieţii umane, legea ierarhiei şi a proporţiei. Totul ar trebui să fie subordonat sufletului şi intelectul ar trebui să îi exprime demnitatea şi desăvârşirea acestuia. Acesta este sensul lipsei de pătimire, *ἀπάθεια.* Ceea ce este impasiv este ceea ce se opune patimilor. Adevărata semnificaţie a stadiului de patimă este că în ea ierarhia este răsturnată şi clătinată. Ceea ce este superior în om devine subordonat la ceea ce este mai josnic în el şi „intelectul este trimis în josul materiei.” Lipsa de pătimire implică incoruptibilitate, *ἀφθαρσία.* Când este menţinută ierarhia naturii umane, razele dătătoare de divinitate sunt comunicate fiinţei întregi a omului prin intelect. Înainte de Cădere aceasta îl proteja pe om de mişcare şi efemer şi i-a conferit stabilitate şi tărie, imoralitate şi viaţă veşnică.

În înţelegerea lui Grigorie porunca dată de Dumnezeu omului la creaţie de a stăpânii pământul semnifică nu numai că omul trebuia să aibă putere asupra naturii ci şi că el stăpâneşte asupra fiinţelor iraţionale. Raţiunea însemnă a controla iraţionalitatea ca şi culme a ordinii ierarhice şi armonioase a lumii după cum a fost ea creată original. Omul este chemat spre a fi domnul peste natură şi pentru acest motiv el trebuie să fie independent de ea. Această independenţă şi libertate de instabilităţile ciclurilor naturii v-a fi realizată în rai când omul v-a experimenta extazul duhovnicesc prin participare la viaţa veşnică. Grigorie nu descrie raiul prin fabule şi alegorii. El nu respinge lumea dar separă omul de ea şi îl eliberează. Omul a fost chemat nu să trăiască în lume ci să trăiască deasupra ei.

DESTINUL OMULUI

Libertatea voinţei şi taina răului

Soarta umanităţii este determinată de Dumnezeu şi de liberul arbitru al omului. Omul fost creat cu un liber arbitru şi scopul lui original în viaţă a fost de a se sârgui să îl ajungă pe Dumnezeu. Acest ţel nu a fost împlinit. Eforturile voinţei au slăbit şi inerţia naturii a depăşit sârguinţa omului să se reunească cu Divinitatea. Aceasta a condus la decăderea naturii umane şi la creşterea dezordinii în toată lumea. Universul a încetat de a mai fi o oglindă a frumuseţilor divinităţii şi chipul lui Dumnezeu care a fost înscris în om s-a şters. Aşa a intrat răul în lume. Răul nu are nici o temelie în voinţa lui Dumnezeu fiindcă vine din lucruri care nu există. „Prin sine răul nu există dar există în absenţa binelui.” Răul este numele a ceea ce este afară de concepţia noastră de bine.” Este mai întâi „ceva care nu are existenţă” şi se opune binelui care există şi la totul din lume care originează prin voinţa lui Dumnezeu. „Paradoxal,” scrie Grigorie, „răul există prin non-existenţa sa.”

Răul nu este numai o apariţie dar este absenţa sau insuficenţa binelui. „Afară de liberul arbitru nu există rău independent. Realitatea răului constă în distorsionarea voinţei. Este o recoltă care nu a fost plantată şi o plantă fără rădăcină. Răul este o realitate deşi nu este

stabilă şi „nu are un ipostas independent.” Este o umbră care apare când duhul este absent. Aceasta îl face pe Grigorie să concluzioneze că răul în cele din urmă v-a fi distrus. Este o tumoare şi o crustă externă care eventual v-a cădea de pe natura care este bună şi îndurătoare. Răul nu este o fantomă care v-a dispare imediat ci este o realitate care poate fi depăşită numai gradual şi cu dificultate şi aceasta v-a determina cursul istoriei umane. În această concepţie a răului Grigorie este mai aproape de Origen decât de Platon, de la care îi împrumută numai terminologia.

Sursa răului stă în corupţia voinţei. „Natura umană este mutabilă şi a început să se mişte într-o direcţie greşită.” Această mişcare a voinţei nu a fost în acord cu natura şi astfel voinţa a fost lovită şi distrusă. „Căderea de la Cel care este cu adevărat,” scrie Grigorie, „corupe şi distruge tot ce există.” Cum a fost posibilă această întoarcere de la existenţă la non-existenţă? Cum poate cea ce nu există şi nu a existat niciodată să influenţeze voinţa şi să îi dea motivaţie? Soluţia tainei primului păcat şi a căderii de la Dumnezeu stă în faptul că datoria originală a omului a fost dinamică. Natura umană a fost inspirată cu aspiraţia către bine, dar nu cu o cunoaştere clară a binelui. Omul trebuie să găsească pentru sine ceea ce este cu adevărat bine pentru el. Căderea a venit prin înşelare. Omul a fost înşelat de aparenţele externe şi „a greşit în dorinţa sa pentru adevăratul bine.” În prostia sa, el a luat în considerare că lucrurile care fac plăcere simţurilor sunt bune şi astfel el a acceptat „fantoma bunătăţii” ca şi adevăr. Judecata sa a fost înşelată şi a fost condusă de standarde false. „O minciună este o concepţie a ceva care se dezvoltă în minte despre ceva care nu are existenţă, ca şi când ceea ce nu există este real. Adevărul este o înţelegere nechestionabilă a înţelegerii Celui care este cu adevărat.”

Nu numai că omul s-a înşelat pe sine dar a fost înşelat din cauza invidiei îngerului căzut care a fost ofensat când omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Astfel, a doua rădăcină a răului şi păcatului se găseşte în lumea angelică. Îngerul căzut s-a depărat de legăturile lui naturale cu binele şi ca o piatră s-a scufundat la fund, tras în jos de propria greutate. El a dus omul în greşeală şi „în maniera trădării şi a înşelării a apărut omului şi l-a convins să îşi aducă moartea asupra sa şi să devină propriul său ucigaş.”

Şarpele o ispitit-o pe Eva cu „aparenţa binelui,” cu plăcerea senzuală, „care este plăcută la vedere şi bună la gust.” Est dificil de înţeles dacă Grigorie înţelege fructul oprit literar sau alegoric dar interpretarea sa la interzicerea divină este clară: „proto-părinţilor noştri le-a fost încredinţat nu numai să încunoştinţeze binele ci să şi încerce să înţeleagă ceea ce se opune binelui. Ei trebuiau să fugă de ceea ce este atât bine cât şi rău şi în acelaşi timp să se bucure de bine în forma sa pură, neatinsă de rău.” Natura răului este dublă şi înşelătoare. Este o otravă amestecată cu miere. Pomul cunoştinţei binelui şi al răului şi-a primit numele fiindcă „a produs un fruct cu o natură dublă, care era formată din calităţi opuse.” Cunoaşterea binelui şi a răului nu însemnă că omul trebuie să fie capabil să distingă între ele. Omul este ademenit şi momit la rău sub masca binelui şi acest lucru îl face confuz. Fructul pomului interzis nu a fost pur rău (fiindcă înflorea în frumuseţe), nici nu a fost absolut bun (fiindcă răul era latent în el). A fost o amestecătură ambiguă de ambele.

Ispita senzuală a fost născută în sfera mai joasă a sufleului omului, în facultatea dorinţei, care a reuşit să se elibereze de controlul intelectului şi a distras atenţia omului către lumea materială. Intelectul şi-a pierdut autoritatea supremă şi porunca lui Dumnezeu a fost încălcată. Astfel, păcatul este rezultatul neascultării voinţei şi existenţa răului este etică şi nu numai obiectivă. Nu simţurile sunt rele ci fascinaţia simţurilor, „patima satisfacţiei” şi „dispoziţia faţă de lucrurile materiale şi senzuale” care sunt rele şi rădăcina şi sursa păcatului

şi a păcătoşeniei. Mintea a devenit similară cu o oglindă care a fost întoarsă pe partea greşită, astfel că nu reprezintă trăsăturile radiante ale binelui, ci reflectă în sine urâciunea materiei." Materia devine urâtă până întracolo că este izolată de ceea ce îi este superior.

Prin căderea în păcat omul a devenit subiectul legilor lumii materiei. El a devenit muritor şi supus decăderii. Moartea, murirea, succesiunea formelor şi a generaţilor, naşterea şi creşterea sunt o parte din lumea naturală de la început şi în natură aceste procese nu sunt lipse şi nici boli. Moartea este anormală şi contrară legii naturii omului, deşi Grigorie consideră că moartea este o vindecare beneficentă care îl duce pe om la înviere şi la curăţire. Aceasta este aşa fiindcă omul este mântuit de stricăciune prin păcat la înviere când incoruptibilitatea sa originală se v-a întoarce la el.

Doctrina lui Grigorie despre limitele răului

Restaurarea, vindecarea şi transformarea omului nu pot fi împlinite prin forţe naturale. Efectele răului nu pot fi întoarse şi mişcarea în direcţia greşită este rezistentă în faţa schimbării. Mântuirea omului cere o nouă acţiune creativă din partea lui Dumnezeu. Este adevărat că Grigorie crede că răul se v-a epuiza şi nu poate fi nelimitat şi infinit fiindcă finitatea este o proprietate a tuturor fiinţelor. Numai prin sârguinţa spre bine mişcarea nelimitată este posibilă fiindcă este un ţel care nu poate fi niciodată ajuns. Mişcarea în direcţia opusă nu poate continua veşnic: „din moment ce răul nu se extinde la infinit ci este cuprinde anumite limite necesare, apare că binele încă odată urmează în succesiune după limitele răului."

Acest raţionament apare din crezul lui Grigorie în natura absolută a restaurării finale şi în imposibilitatea stabilităţii ultime şi îndurarea răului. Grigorie străvede a doua venire a lui Hristos, Mântuitorul nostru şi când mântuirea noastră finală este împlinită astfel ea nu v-a avea limite. Grigorie nu menţionează epuizarea ultimă a răului fără să se refere la manifestarea lui Dumnezeu în figura lui Hristos. Din contră, el vede Cuvântul întrupat ca singura nădejde a omului pentru mântuire din „marea neagră şi furtunoasă a vieţii umane:" Grigorie, la fel ca şi Atanasie, consideră lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos ca şi pe o întoarcere la viaţă şi o victorie asupra morţii şi mortalităţii. Acest lucru este posibil numai prin unirea vieţii divine cu natura umană. Puterea de a distruge moartea este o proprietate a vieţii. „Cel care trăieşte veşnic primeşte o naştere corporală nu fiindcă are nevoie de viaţă ci fiindcă vrea să ne întoarcă la viaţă din moarte... Cu propriul său trup El dă naturii noastre sursa viitoarei lui învieri şi prin puterea Sa toată natura umană se v-a ridica."

Interpretarea legalistă a lui Grigorie la doctrina „Răscumpărării"

Grigorie sugerează un alt motiv pentru necesitatea intervenţiei divine de a mântuii lumea de rău, când urmând exemplul lui Origen, el vorbeşte de răscumpărarea de la diavol sau mai specific răscumpărarea de la diavol. Puterea diavolului asupra omului este legitimă fiindcă omul a păcătuit prin propriul liber arbitru şi prin aceasta el s-a predat diavolului şi a devenit robul diavolului. Prin urmare omul nu poate fi „întors înapoi arbitrar" fiindcă acest lucru ar aduce rău naturii noastre în întoarcerea ei spre cel mai mare bine," care este libertatea noastră. Nu ar fi drept să folosim violenţa sau forţa superioară împotriva diavolului, care l-a dobândit pe om legal ca şi sclav. Astfel omul poate fi eliberat numai prin plătirea unei răscumpărări.

Diavolul este îndemânatic şi nu ar da ceva în schimb ceva bun pe ceva inferior. El l-a ales pe Hristos ca şi răscumpărare fiindcă el a fost impresionat (nu înspăimântat) de viaţa Sa unică şi de capacitatea de a crea miracole. El a întrebat de preţ şi i s-a spus că „dacă prin moarte el v-a putea dobândii stăpânie asupra cărnii sale, atunci el v-a avea control asupra întregii cărni.” Cel înşelător a fost înşelat. „El a înghiţit momeala cărnii dar a fost străpuns de cârligul Divinităţii.”

Ţelul întrupării

Ţelul primar al întrupării Cuvântului este „învierea şi îndumnezeirea omului.” Hristos „devine una cu natura noastră şi fiind unit cu divinitatea, natura noastră devine divină, fiind scoasă de la puterea morţii şi este mântuită de torturile duşmanului.” Atanasie şi Irineu se exprimă în termeni similari.

Grigorie este conştient că pentru evrei şi greci „economia umană a Cuvântului lui Dumnezeu” poate părea „imposibilă şi chiar nepotrivită.” Anumite secte eretice, în special arienii şi apolinarienii au fost vinovaţi de aceiaşi greşeală. Grigorie îşi bazează învăţătura pe unitatea celor două naturi din Dumnezeul om cu scopul de a opune aceste erezii. Făcând aceasta el îşi concentrează atenţia pe mântuirea prin Hristos. „Este posibil ca Cel care ne-a dat viaţă la început să ne dea această viaţă înapoi atunci când pierim.” Mai departe, „cum ar fi natura noastră corectată dacă divinitatea ar fi unită cu o altă natură cerească?” Realitatea mântuirii noastre face necesar pentru noi să recunoaştem consubstanţialitatea dual a lui Hristos şi „unitatea ipostaselor” Dumnezeului om. Grigorie încearcă să evite expresia „două naturi.” În loc el scrie: „încunoştinţăm în Hristos atât divinitatea şi umanitatea. Prin natură El este divin şi prin iconomie El este uman.”

Grigorie şi unitatea Dumnezeului-om

Grigorie nu are nici o terminologie potrivită să descrie unitatea Dumnezeului-om. Uneori vorbeşte de *συνάφεια,* o unire apropiată şi despre *μίξις,* o amestecare sau combinaţie sau *κράσις,* o mixtură. El Îl numeşte pe Hristos „Purtătorul de Dumnezeu” şi uneori se referă pur şi simplu la *ένωσις,* o unire sau unitate. Folosinţele lui Grigorie sunt frecvent lipsite de griji. El foloseşte ocazional „amestecătură” pentru a descrie unitatea organică a trupului şi *συνάφεια* pentru a descrie unitatea indivizibilă a Treimii. Felul în care are loc unificarea naturilor rămâne incomprehensibil nouă dar ar putea fi parţial explicat de coexistenţa trupului şi a sufletului.

Grigorie îşi dezvoltă doctrina umanităţii depline a lui Hristos în polemica sa cu apolinarienii. El accentuiază că asumarea cărnii de Hristos este completă. El accentuiază că asumarea naturii umane de către Hristos a fost desăvârşită. „Nici un creştin nu v-a spune că omul care a fost unit cu Dumnezeu a fost numai pe jumătate om, ci că toată natura sa a intrat în unire cu Divinitatea.” În cele din urmă, „oricui îi lipseşte ceva, fără de care natura sa este incompletă, nu poate fi numit un om.” Acest lucru este vital pentru înţelegerea lucrării răscumpărătoare a lui Hristos. Domnul a venit şi s-a întrupat de dragul mântuirii. „Nu a pierit un om ci întregul om care a avut un suflet complet. De fapt, se cuvine să spunem că sufletul a pierit chiar înaintea trupului.”

Domnul vine să îşi mântuiască oaia sa pierdută. „El o găseşte şi apoi o ridică pe umerii Săi, întreaga oaie, nu numai lâna” fiindcă „nu s-a pierdut numai o parte din oaie ci toată oaia

şi astfel că Domnul o întoarce toată." Grigorie face o altă comparaţie: când spălăm o haină nu o spălăm într-un astfel de fel că unele pete rămân şi altele nu. Din contră, curăţăm toată haina de la un capăt la altul astfel că toată haina are o singură calitate şi toate părţile sunt curăţite. „Din moment ce viaţa umană a fost pângărită prin păcat la începuturi şi la sfârşit şi în toate părţile ei, agentul curăţitor trebuie să penetreze întregul şi nu într-un astfel de fel că o parte este curăţită prin tratament în timp ce alta rămâne netratată."

Pentru Grigorie „omul" este numele unei naturi esenţiale şi el accentuiază integritatea concepţiei omului: „un trup fără suflet este un cadavru şi un suflet fără raţiune este o bestie." Cu scopul de a se opune învăţăturilor apolinarianiste Grigorie accentuiază identitatea cărnii lui Hristos „cu restul umanităţii." „Ştim din ce a fost compus trupul Său când a trăit între oameni ca un om." Grigorie realizează că natura corporală a lui Hristos a fost tulburătoare pentru mulţi: „naşterea sa umană, creşterea lui de la copilărie la maturitate, nevoile lui a mânca şi a bea, îngrijorarea Sa şi nevoia de somn, tristeţea Sa, lacrimile, calomniile, procesul, crucea, moartea şi mutarea la mormânt: toate aceste lucruri care alcătuiesc taina slăbesc credinţa oamenilor ale căror minţi nu sunt elevate."

Grigorie răspunde la aceste îndoieli dezvoltând o apologie pentru natura umană. Nici una dintre faptele vieţii lui Hristos nu este nevrednică de El fiindcă sunt numai patimi josnice. „Dumnezeu este născut nu în ceva greşit ci în natura umană." Compoziţia omului nu conţine nimic care ar face virtutea imposibilă şi nu este nimic necurat cu privire la naştere. Voluptatea şi patima sunt necurate dar naşterea omului în lume nu este. Ce poate fi indecent despre această taină? „Dumnezeu a fost unit cu viaţa umană prin mijloacele pe care natura le foloseşte ca să se lupte împotriva morţii." Numai patimile, în sensul îngust al cuvântului, au fost asumate de Domnul. Grigorie vorbeşte frecvent şi clar despre adevărata corporalitate a lui Hristos cu scopul de a expune doctrina falsă a apolinarienilor despre „carnea cerească a lui Hristos," care a fost explicaţia lor la taina întrupării. Grigorie a considerat această explicaţie falsă fiindcă în sistemul lor creaţia nu ar fi fost adusă mai aproape de Creator şi fiindcă divinitatea nu are nevoie de carnea îndumnezeită.

Natura umană a Mântuitorului se dezvoltă în conformitate cu norma stabilită pentru umanitate înaintea căderii. Mai departe, umanitatea Sa devine îndumnezeită prin unirea cu Dumnezeu. Aceasta este sursa mântuirii naturi umane; este mântuirea ei, reînvierea şi restaurarea la stadiul originar. Grigorie scrie că Dumnezeu Cuvântul „devine carne din iubirea Lui faţă de umanitate şi îşi asumă natura noastră ca prin amestecarea divinităţii cu umanitatea natura noastră să fie mântuită. În acest fel toate elementele naturii noastre sunt sfinţite." Odată unit cu Dumnezeu, natura umană se poate ridica pe sine la nivelul Său şi ceea ce urcă este ceea ce a fost ridicat din distrugere. „Prin amestecarea cu Divinitatea, tot ceea ce este slab şi stricat în natura noastră devine divin."

Două faze în îndumnezeirea naturii umane în Hristos

Grigorie îi urmează lui Origen şi distinge două faze în dezvoltarea şi îndumnezeirea naturi umane în Hristos. Prima perioadă este cea a vindecării prin ascultare care a avut loc mai înainte de înviere. Moartea, care a fost introdusă prin neascultarea primului om, este scoasă afară ascultarea celui de al doilea om," scrie Grigorie. „Adevăratul vindecător" eliberează pe cei acre au fost afectaţi de boală fiindcă s-au depărat de voinţa lui Dumnezeu „prin mijloacele reunirii lor cu voinţa divină." Divinitatea vindecă atât trupul cât şi sufletul. „Prin unirea lui Dumnezeu cu fiecare parte a omului, semnele unei naturi superioare apar în

ambele părţi. Trupul este vindecat prin contact cu divinitatea şi descoperă divinitate care a fost latentă în el şi prin tăria Atotputernicului sufletul îşi demonstrează propria putere divină."

Orişicum mai era încă necesar pentru Mântuitorul să sufere, să moară şi să se sacrifice pe cruce. „Într-un rit solemn şi inefabil, pe care umanitatea nu l-a mai văzut niciodată, Mântuitorul s-a oferit ca o jertfă şi ca un sacrificiu pentru noi. A fost atât preotul cât şi Mielul lui Dumnezeu care a acceptat păcatele lumii." Aceasta indică că carnea nu i-a fost încă dată viaţă nouă prin Divinitate şi rugăciunea lui Hristos din grădina Gheţimani indică „slăbiciunea lui era identică cu a noastră." Comentariul lui Grigorie la Gheţimani este similar cu cel al lui Origen: „Domnul a vorbit aceste cuvinte smerite şi a exprimat frică umană cu scopul de a arăta că el s-a împărtăşit cu adevărat de natura noastră luând parte la slăbiciunile noastre El a mărturisit realitatea umanităţii Sale."

Grigorie accentuiază că moartea Mântuitorului a fost unică. Moartea este separarea trupului de suflet, pierzând „tăria vieţii" pe care a avut-o în suflet, el se dezintegrează. Moartea Mântuitorului a fost o moarte adevărată fiindcă sufletul şi trupul Său s-au separat. Orişicum, „din moment ce El a unit atât trupul cât şi sufletul în Sine, El a nu a fost separat de nici unul." Aceasta a fost sursa învierii fiindcă atât sufletul cât şi trupul au rămas în comuniune cu divinitatea, cu Viaţa. Chiar şi în moarte trupul îndumnezeit al Mântuitorului a fost nestricăcios şi prin nestricăciunea trupului Său mortalitatea a fost distrusă. Sufletul său a intrat în rai şi a şezut de-a dreapta Tatălui.

A fost necesar pentru ca sufletul şi trupul să fie reuniţi. „Prin unitatea naturii divine, care a existat egal în trup şi în suflet, ceea ce a fost separat a fost unit din nou. Moartea rezultă din separaţia elementelor unite şi învierea vine din unificarea a ceea ce a fost împărţit." Aceasta a fost o înviere a tuturor elementelor naturii umane. Domnul a dar umanităţii „puterea şi potenţialul *δύναμις,* pentru înviere. Domnul s-a pogorât în iad, „în inima pământului," „să nimicească acea minte care era mare în rău şi să aducă lumină în întuneric, astfel că mortalitatea a fost depăşită de viaţă şi răul a fost transformat în nimic."

În timpul celor trei zile sale morţii Sale Domnul a distrus tot răul care s-a acumulat de la creaţia lumii." El l-a distrus nu luptându-se împotriva lui ci prin pogorârea Sa. „Simpla şi incomprehensibila venire a Vieţii şi prezenţa luminii pentru cei care şedeau în întunericul şi umbra morţii a distrus moartea şi a făcut întunericul să dispară." Moartea Domnului a însemnat învierea Sa şi învierea umanităţii. Acesta este începutul celei de a doua faze a vieţii Dumnezeului-om, îndumnezeirea şi mărirea naturii umane. „După ce marea taină a morţii este împlinită în ea, carnea Îl descoperă pe Dumnezeu şi prin disoluţie se v-a preface în ceva mai mare şi divin. Când a devenit una cu Domnul Hristos, carnea se v-a schimba în ceea ce a fost El când s-a descoperit în carne." Omul v-a devenii superior oricărui nume care se cuvine divinităţii (cf. *Filipeni* 2: 10). „Prin amestecarea cu divinitatea, natura noastră coruptibilă v-a fi transformată într-o natură superioară. Aceasta v-a participa la tăria divinităţii în acelaşi fel în acre un strop de oţet este amestecat cu marea şi îşi pierde calităţile naturale în infinitatea celeilalte substanţe îndurătoare." Mântuirea noastră a fost împlinită în acest fel. „Împărăţia vieţii a venit şi puterea morţii a fost distrusă. A apărut o nouă naştere, o altă viaţă şi înseşi natura noastră a fost schimbată." La înviere Hristos „a înviat cu Sine tot ceea ce era în odihnă." El a distrus legăturile şi durerile morţii cu scopul de a stabili pentru noi „o cale de naştere prin înviere" şi o „cale de renaştere prin moarte." Astfel Hristos este Calea, Învierea şi Viaţa şi prin El Dumnezeu crează un nou rai şi un pământ nou. „Întemeierea Bisericii însemnă întemeierea universului."

Omul este un adevărat participant la moartea şi învierea Mântuitorului nu din cauza relaţiei Sale cu Mântuitorul sau prin consubstanţialitatea cu El, ci prin credinţă. „Renaşterea este dobândită în două feluri," prin botez şi înviere. Botezul este o nouă naştere „care nu începe cu stricăciunea şi se sfârşeşte cu decăderea ci îl duce pe noul născut într-o nouă viaţă veşnică." Botezul este primul stadiu al învierii, o cale de ieşire din „labirintul" acestei vieţi. „Numesc labirint al robiei morţii noastre de care nu scăpăm, care închide toată rasa umană stricată." Simbolismul ritualului baptismal se referă la „stadiul celor trei zile a morţii," imitarea harului învierii care a fost dobândit după trei zile.

Botezul şi imitarea morţii

În moarte lucrurile au fost separate şi curăţite de păcat astfel că ele pot fi reunite la înviere în curăţie. În „imitabila baptismală a morţii," în această formă de mortificare, care este oferită de apă," din moment ce apa este elementul cel mai apropiat de pământ, locul potrivit şi natural pentru toate lucrurile moarte, prin puterea divinităţii şi „prin voia lui Dumnezeu şi inspiraţia Duhului, care se pogoară tainic pentru libertatea noastră," „are loc nu o distrugere completă, este adevărat, ci un fel de pauză în continuitatea răului." Aceasta este „începutul şi cauza" a ceea ce v-a fi deplin împlinit la „marea înviere." Botezul este „începutul restaurării noastre la stadiul original extatic, care este divin şi depărtat de orice tristeţe." Apa i-a locul focului, „căci oricine este curăţit de rău prin tainica apă nu mai are nevoie de nici un fel de altă curăţire. Cei care sunt sfinţiţi în acest fel trebuie să fie neapărat curăţiţi prin foc." Aparenţele vizibile nu sunt schimbate prin botez. Bătrânii nu devin tineri şi ridurile nu sunt netezite. Totuşi, omul lăuntric este reînnoit şi „ceea ce a fost murdărit de păcat şi a îmbătrânit prin obiceiurile rele se întoarce la nevinovăţia unui copil prin harul suveran." Suntem restauraţi la frumuseţea noastră originală, care a fost întipărită în noi la creaţie de Dumnezeu, marele artist."

La botez, omului i se cere să îşi demonstreze credinţa şi să se pocăiască, să se întoarcă de la rău şi de la mişcările false ale voinţei. Omul trebuie să îşi arate credinţa liber, căci numai „lucrurile lipsite de mişcare şi iraţionale pot fi forţate să facă ceva prin voinţa altora." Harul îl cheamă pe om, dar voinţa omului trebuie să răspundă. Harul primit prin botez trebuie să fie primit activ de voinţă şi semnele unui om nou născut sunt „semnele înclinării spre bine" şi „mişcarea liberă a duhului" care începe în calea Sa. Omul cel vechi dispare numai prin faptele bune. Harul baptismal mărturiseşte că omul a fost iertat şi arată milă, dar nu că omul a devenit cu adevărat virtuos.

Omul care primeşte apa renaşterii este „ca un tânăr războinic care tocmai s-a înrolat ca soldat, dar care nu a demonstrat încă curaj şi spirit marţial." Se aşteaptă din partea lui fapte măreţe şi numai după ce şi-a împlinit faptele vitejeşti el v-a fi vrednic să fie răsplătit cu extaz. „Credinţa cere compania sorei sale, care este o viaţă virtuoasă." La botez omul este renăscut ca şi fiu al lui Dumnezeu şi cei care sunt renăscuţi aşa ar trebui să demonstreze similaritate cu Părintele. „Relaţia lor trebuie dovedită de viaţa lor:" „Dacă un om nu dovedeşte descendenţa sa nobilă prin faptele sale, atunci este un semn rău. El nu este un fiu legitim, este numai o farsă."

Grigorie demonstrează că cei ale căror vieţi rămân după botez la fel ca şi mai înainte demonstrează că sufletele lor nu au fost curăţite de necurăţia patimilor. „Apa rămâne apă fiindcă omul nou născut nu arată darurile Duhului Sfânt, fiindcă Hristos, care l-a unit pe om cu Dumnezeu, uneşte numai ceea ce este vrednic de comuniune cu divinitatea." Omul nou botezat trebuia să arate că el a ales liber să trăiască un nou fel de viaţă. În renaşterea noastră

nivelul de frumuseţe care îi este oferit omului prin har depinde de propria noastră dorinţă. Cu cât mai mult ne străduim să trăim o viaţă apropiată de Dumnezeu, cu atât mai mult sufletul nostru v-a fi mărit." Harul este manifestat în alegerile libere ale voinţei, dar pentru ca harul să fie dobândit este necesară activitatea voinţei. Relaţia lor este sinergică şi armonioasă.

Chemarea omului de a se face Fiul lui Dumnezeu

Calea căutării omului pentru desăvârşirea sinelui este determinată de chemarea sa de a se face Fiul lui Dumnezeu. „Când Domnul ne-a instruit să spunem în rugăciunile noastre că Dumnezeu este Tatăl nostru, El ne-a poruncit să fim asemenea Tatălui nostru ceresc având nişte vieţi vrednice de El." În acest sens este posibil să spunem că „Creştinismul este o imitaţie a naturii lui Dumnezeu." Începutul luptei omului este iubirea Sa faţă de Dumnezeu şi iubirea se varsă în rugăciune. „Oricine arde în rugăciune nu v-a găsi satisfacţie în rugăciune ci v-a fi veşnic consumat de dorinţa de extaz." Porunca lui Hristos dată omului de a se face similar lui Dumnezeu prin „imitaţie" este dincolo de limitaţiile naturii noastre fiindcă omul a fost cerat ca şi chipul şi asemănarea a lui Dumnezeu. Orişicum, adevărata similaritate cu Dumnezeu poate fi obţinută numai de omul renăscut şi curăţit şi acest lucru este posibil numai prin Hristos, în Care a fost împlinită această renaştere. Procesul imitaţiei este veşnic fiindcă însemnă „a ne face asemănători Celui care este veşnic."

Urcuşul la Dumnezeu are loc în diferite feluri. Este împlinit prin victoria asupra cărnii şi a simţurilor, eliberarea de „mişcarea senzuală şi iraţională" şi restaurarea suveranităţii intelectului, „coiful sufletului." „Ne putem ridica la Dumnezeu numai întorcându-ne constant privirile la înălţimi şi având o dorinţă constantă pentru lucruri mai bune." Această victorie este împlinită prin lipsa de pătimire, care, scrie Grigorie, „este începutul unei vieţi virtuoase." Formularea lui Grigorie că „moderaţia este proprietatea virtuţii" şi concepţia sa de lipsă de pătimire ca şi cale de mijloc sunt luate de la Aristotel.

Virtutea nu trebuie să fie excesivă sau extremă. Calea virtuţii este ca şi o cale de trecere îngustă printr-un munte care trece printre două chiasme egal de periculoase. Sufletul trebuie să depăşească înclinaţiile simţurilor dar lupta lui împotriva lor trebuie să fie plină de moderaţie fiindcă „prea multă atenţie acordată trupului" poate distrage sufletul de ceea ce îi este superior şi îl poate prinde în capcana unui „cerc de griji vicioase." Mai departe, oameni purtaţi de această luptă „nu sunt în condiţia de a-şi ridica minţile şi a contempla lucrurile de mai sus, din moment ce sunt înmormântaţi în interesul lor de a-şi satisface poftele cărnii." Adevăratul ţel al cumpătării şi postirii nu este depăşit de trup ci este o întoarcere la slujirea sufletului. Nici timiditatea şi nici obrăznicia nu sunt virtuţi ci numai curajul, care este mediana între ele. Omul ar trebui să se sârguiască mai mult spre înţelepciune nu atât spre simplitate sau îndemânare; nu spre senzualitate sau duşmănia cărnii ci spre castitate. Chiar şi evlavia este un stadiu intermediar între superstiţie şi ateism. Coarda trebuie întinsă la stadiul potrivit ei, altcumva sunetul produs nu v-a fi curat.

Grigorie a avut un respect mare faţă de feciorie şi a lăudat-o ca şi cea mai înaltă formă de curăţie dar nu s-a opus căsătoriei. El a accentuat că ţelul omului nu ar trebui să fie fecioria fizică ci „un mod de viaţă evlavios," fără de care chiar fecioria nu este decât „un inel în nasul porcului." „Nu poate exista nici o bază pentru negarea cererilor naturii şi nici pentru condamnarea ca greţos a ceea ce trebuie respectat," scrie el. El nu a fost de acord cu ascetismul extrem al encratiţilor. „Au fost învăţaţi de demoni. Ei ard simboluri ciudate deasupra inimii şi urăsc creaţia lui Dumnezeu ca şi cum ar fi necurată."

Ţelul disciplinei ascetice nu este mortificarea trupului ci mortificarea patimilor şi a păcatului, subordonarea trupului legii raţiunii şi împăcarea trupului cu duhul. „Un om trebuie să pacifice forţele conflictuale ale naturii în sine.” O viaţă virtuoasă este adunarea şi simplificarea sufletului. Prin simplificare Grigorie nu se referă la faptul că toate calităţile sufletului trebuie şterse ci că ele trebuie să formeze un întreg armonic. În triumful asupra distragerilor şi distructivităţii patimilor omul se „mântuie de diviziunile interne, se întoarce la un stadiu de bine, devine simplu şi este o unitate genuină, astfel că ceea ce este vizibil în el este identic cu ceea ce este ascuns şi ceea ce nutreşte în suflet este identic cu ceea ce arată în afară.”

Această integritate se exprimă ca şi iubire, iertare şi milostenie. Cui promite Domnul extaz la Judecata de Apoi şi de ce? „Nu fiindcă ne-am pus haina nestricăciunii, nici fiindcă ne-am spălat păcatele ci fiindcă am împlinit faptele iubirii. El v-a citi o listă cu cei cărora le-am dat mâncare, apă şi îmbrăcăminte. „Să iertăm celor ce ne greşesc nouă”: aceasta este cea mai mare virtute. Este superioară limitelor naturii umane fiindcă iertarea i se potriveşte numai lui Dumnezeu şi „oricine iartă se face pe sine un al doilea dumnezeu.” Milostenia exprimă recunoaşterea noastră şi înştiinţarea noastră că greşelile şi păcatele sunt comune întregii rase umane. Prin milostenie depăşim mândria şi izolarea.

Toţi oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, toţi oamenii poartă chipul Mântuitorului şi toţi oamenii se bucură de iubirea lui Dumnezeu. Iubirea de aproape este inseparabilă de iubirea de Dumnezeu şi una nu este posibilă fără cealaltă. Iubirea este o legătură lăuntrică şi o creştere împreună cu obiectul iubit. Această legătură este realizată în Biserică. În *Cântarea Cântărilor* Biserica este simbolizată „cu chipul unei coarde,” pentru ca toţi să devină o singură coardă şi un singur lanţ.” Iubirea deplină scoate frica şi frica este transformată în iubire. „Cel care este mântuit se dovedeşte a fi o parte din marea unire a tuturor în afinitatea unui singur Bine.” Această afinitate cu un singur Bine este unirea cu Duhul Sfânt, este temelia unei iubiri universale umane. Umanitatea este reunită numai în viaţa duhovnicească şi integritatea vieţii personale este întărită prin unitatea vieţii într-o comunitate frăţească.

Euharistia şi viaţa creştină

Cel mai înalt punct al vieţii creştine este Euharistia. Euharistia este mâncarea nestricăciunii**,** antidotul împotriva otrăvii morţii şi „puterea atoatevindecătoare.” „Natura noastră a gustat ceva care duce la ruină şi prin urmare avem nevoie de ceva care să ne mântuiască de decăderea care a fost distrusă.” Acest antidot este Trupul „care s-a dovedit a fi mai puternic decât moartea” şi care a înviat şi a fost mărit. Cum este posibil că un singur trup care este împărţit în bucăţi şi distribuit credincioşilor nu rămâne divizat ci, din contră, îi reuneşte pe cei care au fost separaţi, „devine întreg în fiecare din porţile lui şi îndură astfel în fiecare care îl primeşte ca întreg?”

Grigorie răspunde comparând Euharistia cu mâncarea care hrăneşte trupul fizic. „Cuvântul lui Dumnezeu,” scrie el, „ a intrat în unire cu natura umană. când Cuvântul a trăit într-un trup ca al nostru El nu a făcut nici o inovaţie constituţiei fizice a omului ci şi-a hrănit propriul trup prin mijloacele obişnuite şi potrivite şi şi-a menţinut existenţa prin mâncare şi băutură… Trupul Său a fost menţinut de pâine şi astfel trupul Său a fost în realitate pâine. Această pâine a fost sfinţită de Cuvântul care a locuit în trup. Prin urmare, pentru acelaşi motiv prin care trupul său a fost transformat şi a primit potenţă divină, la fel şi acum are lor

un rezultat similar. Căci în cazul în care harul Cuvântului a sfinţit trupul, substanţa care s-a sfinţit a fost pâine. La fel şi în acest caz, pâinea noastră, în Cuvintele Apostolului este sfinţită de Cuvântul lui Dumnezeu în rugăciune (*1 Timotei 4: 5*), nu într-un astfel de fel că prin procesul mâncării devine trupul Cuvântului ci este schimbat în trupul Cuvântului dintr-o dată."

Euharistia şi primul stadiu al Învierii

Astfel carne care l-a conţinut pe Cuvântul lui Dumnezeu primeşte din nou o porţie din „propria substanţă" şi prin această porţie această substanţă „este împărtăşită fiecărui credincios şi se amestecă cu trupurile lor, ca prin această unire cu nemuritorul şi omul să se poată împărtăşii de incoruptibilitate." Prin taina euharistiei toată umanitatea este reunită în Hristos şi înviată. Acesta este orişicum, numai primul stadiu al învierii. Victoria mântuitorului asupra stricăciunii şi morţii este împlinită deplin numai la a doua înviere a umanităţii.

Activitatea morţii până la învierea finală

Moartea a fost biruită de învierea lui Hristos dar activitatea ei nu a încetat încă. A fost cucerită fiindcă toţi oamenii vor învia dar este încă activă fiindcă oamenii mai mor încă şi vor continua să moară până ce ciclul timpului pământesc v-a fi împlinit. Numai atunci succesiunea rasei umane v-a ajunge la final. Timpul nostru, care este efemer şi tranzitoriu, v-a înceta fiindcă „nevoia de a venii în fiinţă v-a trece şi nimeni nu v-a mai fi distrus." Puterea care ne aduce la fiinţă şi distrugere nu v-a mai exista." În acest moment v-a avea loc învierea finală şi toată natura se v-a schimba într-un nou mod de viaţă. Până atunci, activitatea morţii v-a continua.

Moartea însemnă separarea trupului de suflet şi când trupul a fost abandonat de suflet se dezintegrează în elementele din care a fost compus original. Fiecare din părţile sale se întoarce la elementul său natural, astfel că nici o parte nu este distrusă complet sau întoarsă în neant şi trupul rămâne în limitele acestei lumi. Acest lucru însemnă decădere dar nu însemnă distrugerea sau tranziţia într-un stadiu de non-existenţă. „Trupul nu dispare veşnic ci se frânge în elementele din care a fost asamblat. Aceste elemente îşi continuă existenţa lor în apă, foc pământ şi aer. În aceste elemente componentele trupului uman care s-au întors la ele rămân complet întregi şi neschimbate.

Identitatea sufletului cu trupul

Aceste elemente îşi reţin anumite semne care mărturisesc apartenenţa lor la un trup anume fiindcă sufletul îşi imprimă pe el propriul timbru ca şi cum ar fi de ceară. Grigorie îi urmează lui Origen referindu-se la acest timbru pus de suflet pe elementele corporale ale trupului care este unic ca şi „aspectul" sau „forma" lui, *έδος*. Acest chip este chipul lăuntric sau ideea trupului care nu se schimbă nici după moarte. Este chipul şi idealul ne-repetat al omului şi slujeşte la distincţia trupului de restul celorlalte. Acesta este distorsionat numai sub influenţa patimilor extreme care „îl acoperă de masca" urâciunii şi a bolii. Prin această „formă" sufletul la înviere „v-a recunoaşte propriul trup ca fiind diferit de restul veşmintelor din jurul lui."

Sufletul nu este şters de decăderea întregului om din timpul vieţii fiindcă este simplu şi necompus şi prin urmare nu se poate dezintegra. Sufletul este nemuritor şi se extinde în veşnicie. Singurul lucru despre el care se schimbă la moarte este modul său de existenţă. Chiar şi atunci legătura lui cu trupul decăzut nu este întreruptă şi sufletul v-a fi capabil să îşi găsească toate elementele în virtutea „puteri sale cognitive." Este asemenea unei străjii şi „fără nici o dificultate v-a ştii unde să îşi găsească fiecare element al trupului care i-a aparţinut odată." Sufletul reţine anumite „semne ale uniunii" şi „semne ale trupului" care au fost pecetluite în el. este ca şi când sufletul ar fi întipărit cu un timbru. Noua legătură între suflet şi trup este similară cu unirea loc înainte de moarte când „puterea vie" a sufletului a penetrat toate părţile trupului egal şi identic şi le-a dat viaţă. În timpul vieţii pământeşti sufletul a avut o afinitate şi iubire pentru camaradul său, trupul şi această legătură prietenească şi „înrudire" este păstrată tainic chiar şi după moarte. Legătura vitală ne este incomprehensibilă. Nu are nimic de a face cu plasamentul spaţial al sufletului în trup fiindcă sufletul nu are o fiinţă fizică şi nu este localizat în sau limitat la o parte definită a trupului. „Prin intermediul mişcării intelectului, sufletul se răspândeşte liber în toată creaţia" şi uneori ajunge să cunoască tainele raiului.

„Comuniunea intelectului cu trupul," scrie Grigorie, „este o formă de contact inexprimabilă şi inimaginabilă. Nu are loc intern fiindcă ceea ce este incorporal nu poate fi conţinut de un trup şi nu este împlinită de din afară fiindcă ceea ce este incorporal nu poate cuprinde nimic. Intelectul nu are loc în nici o formă particulară şi în nici o parte a trupului. Nu este nici înăuntru şi nici în afară, dar există într-un astfel de fel în care nu poate fi conceput şi nici descris." Prin urmare, distanţa spaţială a elementelor trupului de după moarte nu stânjenesc sufletul de a-şi recunoaşte legătura lui cu ele. „O natură duhovnicească nu este definită de spaţiu şi prin urmare nu simte efectul distanţei." Legătura între suflet şi trup este absolut unică şi pentru acest motiv Grigorie consideră că ideea transmigraţiei sufletelor este absurdă.

Moartea este un moment de devenire şi restaurare

Moartea este un stadiu particular în dezvoltarea omului. Este un moment de devenire sau mai exact un moment de restaurare. „Creatorul nu a intenţionat ca noi să rămânem pur şi simplu embrioni," scrie Grigorie. „Ţelul final al naturii noastre nu este stadiul infantil şi nici vârstele succesive care îi urmează şi care schimbă aparenţa noastră odată cu trecerea timpului şi nici măcar distrugerea trupului care are loc odată cu moartea. Toate acestea sunt numai o parte a căii pe care o urmăm. Ţelul ultim al acestei mişcări este restaurarea noastră la stadiul original." Moartea este o cale care ne duce într-un mod de existenţă mai bun. În moarte sufletul este eliberat de trup şi se poate face pe sine mai similar stadiului originar de frumuseţe. Trupul este „topit şi curăţit în pământ de înclinaţii şi patimi josnice. Este eliberat de nevoile legate de condiţiile vieţii pe pământ şi este schimbat şi recreat complet şi recreat pentru o altă viaţă. „Artistul a toate amestecă soliditatea trupului nostru pentru a forma un nou instrument pentru harul său." Acesta este un timp de aşteptări şi pregătire pentru judecata finală.

Acest proces este un fel de judecată fiindcă nu toţi se vor bucura de aceiaşi soartă şi nu toţi vor urma aceiaşi cale. Între suflete există diferenţe. Sufletele drepte vor fi glorificate dar cele păcătoase vor fi pedepsite. Unele suflete se nu vor alătura nici de cei vrednici şi nici de cei condamnaţi ci se vor retrage într-un stadiu intermediar. Acestui grup intermediar Grigorie

îi atribuie sufletele care au primit botezul imediat după moarte şi nu au avut ocazia să aducă nici un fruct al virtuţilor. Aceştia sunt „copii prematur luaţi de moarte” care nu au câştigat nici o recompensă pentru ei înşişi şi care „prin raţiunea ignoranţei şi lipsei lor de dezvoltare sunt incapabili de a participa la extazul vieţii adevărate.” Aceste suflete trebuie să treacă printr-o perioadă de dezvoltare. Această doctrină este o indicaţie a marii consideraţii pe care Grigorie a avut-o pentru urmărirea activă a omului pentru virtute şi căutarea desăvârşirii.

Sufletele drepte se vor duce la ceruri dar cele păcătoase vor fi aruncate în iad. Deşi Grigorie vorbeşte despre iad şi rai ca şi locuri actuale şi chiar distinge diferite ordine ale locuinţelor cereşti , el consideră în cele din urmă că conceptul de „loc” nu este numai o metaforă, din moment ce „sufletul este incorporal şi nu are nici o nevoie să fie într-un anume loc.” Din contră, raiul şi iadul sunt moduri de existenţă care nu pot fi descrise sau definite. Ele „nu se pleacă în faţa cuvintelor şi sunt inaccesibile intuiţiei raţiunii.” Ţinând pasul cu concepţia primară a vieţii omului ca şi o călătorie, Grigorie descrie viaţa de apoi ca şi o cale care continuă dincolo de mormânt în veşnicie. El împrumută această idee de la Origen.

Binecuvântările raiului sunt indestructibile. „Ei nu numai că îndură veşnic dar sunt ca şi seminţele în creştere şi multiplicare continuă.” Nu există nici o limită în întreruperea creşterii extazului ceresc” şi extazul care este căutat „este constant şi regulat superior puterii celor care îl caută.” Mai mult, efortul continuu se potriveşte numai sufletului după moarte şi nu există nimic care să se opună mişcării sufletului. „Sufletul v-a fi veşnic în urcuş către cele mai bune lucruri şi îşi v-a reînnoi eforturile prin ceea ce a împlinit deja.” Există o anumită ordine şi concomitenţă în acest urcuş în conformitate cu capacitatea fiecărui suflet de a se sârgui spre Dumnezeu. Acest proces de creştere este similar maturizării unui copil şi ţelul lui ultim v-a fi contemplarea lui Dumnezeu.

Soarta celor nevrednici şi nebotezaţi

Acest urcuş nu este posibil pentru cei care nu sunt vrednici. Ei sunt orbi duhovniceşte şi vor fi lăsaţi veşnic afară de viaţa adevărată şi de extaz. Ei sunt scoşi în întunericul cel din afară şi vor purta cu ei duhoarea cărnii lor pe care au hrănit-o prin predarea constantă patimilor senzuale. Acesta este rezultatul păcatelor care nu au fost şterse prin pocăinţă, având în vedere că mărturisirea este potentă numai pe pământ şi în iad nu este efectivă. Grigorie atribuie o atenţie specială celor sufletelor celor nebotezaţi care nu au fost pecetluite şi care „nu poartă nici un semn al Domnului.” „Devine natural că un astfel de suflet se v-a perinda şi se v-a rotii fără sens în aer. Nimeni nu se v-a uita la El din moment ce nu poartă semnul Domnului. V-a căuta odihnă şi refugiu dar nu le v-a găsi. Se v-a întrista degeaba şi pocăinţa sa v-a fi lipsită de fruct.

În concepţia lui Grigorie, chinurile păcătoşilor constau mai întâi din golătatea şi foamea rezultate din lipsa de nădejdea extazului. Păcătosul este consumat de un foc permanent, „flăcările iadului” şi „viermele neadormit.” Acesta este „întunericul cel mai din afară.” Aceste imagini sunt toate simbolice dar ele exprimă şi o anumită realitate duhovnicească, căci ele indică continuarea căii păcătoase pământeşti a omului şi procesul lui de curăţire. Grigorie consideră focul iadului ca şi un foc al botezului şi reînnoirii. „Există o putere purificatoare atât în apă şi oricine nu reuşeşte să se curăţe prin apă tainei „v-a fi curăţit necesar prin curăţirea focului.”

Posibilitatea unei eventuale mântuiri pentru cei necuraţi şi nepocăiţi

Mântuirea poate fi dobândită chiar şi în viaţa de apoi şi calea sufletelor celor necurate şi nepocăite poate duce la eventuala lor vindecare şi curăţire de rău. Toate trăsăturile vieţii trecute sunt arse în foc. Acest proces nu este împlinit prin mijloacele unei forţe externe fiindcă chiar şi în chinurile purificatoare al iadului omul rămâne liber. Pocăinţa este deşteptată prin foc şi sufletul care a fost ţinut captiv de lucrurile materiale, vede dintr-o dată şi realizează vanitatea a toate cele pe care le-a vrut pentru sine şi plânge şi se pocăieşte. Sufletul, scrie Grigorie, „recunoaşte clar distincţia între viciu şi virtute prin incapacitatea lui de a participa la Divinitate.” Mişcarea spre Dumnezeu este naturală pentru suflet şi când sufletul se întoarce de la rău îl vede pe Dumnezeu, Care „chiamă la Sine tot ceea ce vine în fiinţă prin harul Său.”

În alte cuvinte, după ce sufletul trece pragul morţii, natura înşelătoare a păcatului i se descoperă. Sufletul este zguduit de această descoperire şi cu „o necesitate absolută” se întoarce într-o nouă direcţie. Voinţa de a face răul, care a fost mai înainte puternică în el, devine slabă şi până la urmă se epuizează. Grigorie nu crede că mişcarea creată a voinţei poate menţine această nebunie, în special când este eliberată, chiar dacă numai parţial, de cătuşele cărnii. Lui i se pare că aceasta este contradictorie înseşi naturii omului, care a fost creat după chipul lui Dumnezeu. „Dorinţa pasională spre ceea ce îi este străin nu poate rămâne veşnic în natura noastră. Tot ceea ce nu ne este potrivit nouă, care nu a fost o parte a naturii noastre la început, v-a fi prea mult şi v-a devenii o greutate. Numai ceea ce ne este natural şi legat de noi v-a fi întotdeauna dorit şi iubit.”

Grigorie scrie că „răul nu este aşa de puternic, încât să depăşească binele.” Prostia naturii noastre nu este mai înaltă decât sau mai îndurătoare decât Înţelepciunea divină. Mai mult, este imposibil pentru ceea ce este inconsistent şi schimbător să fie mai bun şi mai rezistent decât ceea ce este imutabil şi a fost întotdeauna stabilit în bine.”

Aceasta explică de ce mişcarea liberă a voinţei cu care acest proces începe este „necesară.” Întoarcerea voinţei de la rău face posibilă purificarea. Focul poate arde păcatul, „necurăţiile,” „tumorile materiale” şi „amintirea contaminaţiei carnale.” Grigorie compară această purificare cu scoaterea unui neg sau a unei bătături., dar chiar şi această imagine nu este suficentă. Curăţirea este o separaţie poruncită de Dumnezeu. În iubirea sa Dumnezeu trage la sine tot ceea ce a fost creat după chipul Său. Mişcarea spre Dumnezeu este naturală şi uşoară numai celor curaţi. Sufletele necurate sunt forţate la ceastă mişcare, care pe ei îi duce în agonie. Sufletul legat de patima sa pentru lucrurile materiale ale acestui pământ „suferă constant şi trece printr-o tensiune violentă. Dumnezeu trage sufletul la Sine fiindcă este proprietatea Sa. Orice îi este străin sufletului sau orice a crescut în substanţa sa trebuie să fie răzuit cu forţă, şi acesta cauzează sufletului o agonie de neîndurat.”

Durata şi intensitatea acestor chinuri este determinată de „cantitatea de vindecare” de care este nevoie pentru curăţire. „Agonia v-a fi proporţională cu măsura de rău din fiecare individ.” Din aceasta urmează că chinurile v-or ajunge în cele din urmă la un capăt fiindcă „nivelul de rău” sau „nivelul de materie necurăţită” din sufletul unui păcătos nu poate fi infinit, din moment ce infinitul nu este proprietatea răului. Mai devreme sau mai târziu focul v-a distruge orice „necurăţie sau viciu.” Acest proces de vindecare „prin foc şi medicamente amare” ar putea fi amânat şi „co-măsurat cu veşnicia” dar durata lui nu este în orice caz limitată de timp.

Grigorie menţine o distincţie clară între termenii *ἀιώνιος* (din *αἰών*) şi *ἀίδιος* (din *ἀεί*). El nu aplică primul termen extazului Divinităţii. *Aεί* desemnează ceea ce este superior

timpului sau divinităţii. Nu poate fi măsurat de veacuri şi nu se mişcă în timp." Aceasta este sfera divinităţii. Creaţia locuieşte în timp şi „poate fi măsurată de trecerea veacurilor." *Αιών* desemnează temporalitate, ceea ce are loc în timp. Această distincţie în terminologie este explicaţia unei contradicţii aparente din gândirea lui Grigorie. El demonstrează că chinurile focului sunt temporare citând pasaje din Scriptură care îl descriu ca şi „veşnic." Aceasta se referă la veşnicia timpului şi totalitatea stadiului temporal. Acest lucru nu este superior stadiului timpului. Nu există temelie pentru considerarea a ceea ce Grigorie a considerat „focul" cel veşnic prezis în Scriptură care este limitat numai la păcătoşi. Grigorie nu ar fi acceptat această concepţie restrânsă a condamnării fiindcă pentru el finitudinea concepţiei curăţirii este un adevăr primar. El trebuie să se termine, indiferent cine este forţat să o facă. Alte comentarii asupra acestei probleme nu au concluzionat nimic.

Premiza primară a lui Grigorie este că tot ceea ce a fost creat este finit. Timpul, care este sfera morţii (fiindcă moartea este un proces de schimbare şi poate avea loc numai în timp) este şi sfera purificării, purificarea omului pentru veşnicie prin moarte. Trupul este curăţit prin disoluţie în elementele originale şi astfel şi sufletul este curăţit şi creşte până la maturitate prin căi tainice şi locuri de locuit. Când se v-a ajunge la plinirea vremii, Domnul v-a venii şi v-a avea loc învierea şi judecata. Aceasta v-a fi prima restaurare.

Sfârşitul timpului şi Învierea Universală

Timpul se v-a sfârşii când măsura internă a universului v-a ajunge la limită. Originarea v-a fi imposibilă şi trecerea timpului nu v-a mai fi necesară. „Când rasa noastră v-a împlinii într-o manieră ordonată ciclul deplin al vieţii," scrie Grigorie, „valul prezent în spre generare şi succesiune v-a înceta." Semnificaţia mişcării înainte a timpului însemnă succesiunea generaţilor umane în care „plinătatea umanităţii," care a fost predeterminată de Dumnezeu, este realizată. „Este necesar ca raţiunea să străvadă un sfârşit la multiplicarea sufletelor fiindcă altcumva v-a exista un torent nesfârşit de naşteri în natura care nu v-a avea nici un sfârşit." Măsura şi limitele sunt o parte din desăvârşirea naturii. „Când naşterea oamenilor se v-a termina, atunci v-a înceta şi timpul şi în acest fel v-a fi împlinită renaşterea universului. Aceasta nu este o simplă epuizare sau un sfârşit natural a ceea ce are un început natural. Aceasta însemnă împlinire, realizarea completitudinii şi reunificarea acestei plinătăţii.

Cele şapte zile ale creaţiei temporale se vor sfârşii şi v-a venii ziua a opta, „marea zi a veacului viitor." V-a începe o nouă viaţă, „continuă şi indestructibilă şi care nu v-a fi niciodată alterată de naştere sau moarte." Hristos v-a venii din nou şi v-a fi împlinită învierea universală. Domnul vine dragul acestei învieri şi pentru „a restaura moartea către incoruptibilitate." El vine în mărire, născut de cete de îngeri care se pleacă înaintea lui ca unui Rege. „Toată creaţia cea mai înaltă îl v-a cinstii" şi toţi îngerii se vor bucura că oamenii au fost chemaţi din nou la stadiul original al harului." Aceasta cere învierea universală, renaşterea şi adunarea a întregii creaţii. „Toată creaţia, rândurile de sus şi cele de jos, se vor unii în bucuria lor."

Această adunare universală v-a începe cu învierea morţilor. Trupurile noastre se vor ridica, căci sufletul nu moare chiar deşi trupul se dezintegrează. Sufletul nu se v-a ridica, dar se v-a întoarce. „Sufletul se v-a întoarce din stadiul său invizibil al disperării într-un stadiu vizibil care este în centrul atenţiei. Aceasta este restaurarea întregului om, „întoarcerea a ceea ce a fost separat la o unire indivizibilă." Trupurile tuturor oamenilor se vor întoarce la frumuseţea lor originală şi nu v-a mai exista o diferenţă între cei virtuoşi şi ce viciaţi. Aceasta

nu însemnă că nu vor exista cei curăţiţi şi cei necuraţi, ci diferenţa v-a exista numai în soarta şi naturile lor lăuntrice. Ceea ce îi aşteptă pe oameni în viaţa de apoi este curăţirea, renaşterea şi restaurarea trupului şi învierea tuturor. Pentru unele suflete calea curăţirii v-a trebui să continue chiar şi dincolo de aceasta.

Doctrina lui Grigorie despre apocatastază

Există o anumită inconsistenţă în doctrina lui Grigorie, care este aparent rezultatul acceptării sale a anumitor trăsături de origenism şi respingerea altora. În concepţia lui Grigorie, învierea universală este o restaurare, „restaurarea chipului lui Dumnezeu la condiţia lui originară.” Prin aceasta oamenii sunt duşi din nou în rai. Orişicum, chiar şi la această restaurare necurăţia este încă în existenţă. Este terminată numai mortalitatea născută din păcat. Nu toate sufletele au fost vindecate şi curăţite şi totuşi sufletul este cel care conţine chipul lui Dumnezeu. În sistemul lui Grigorie adevărata *apocatastază,* restaurarea universală este separată de învierea universală şi întârziată până la un anumit timp viitor. Acest lucru este ceva aşteptat dar este şi contradictoriu, din moment ce în conformitate cu acest sistem timpul s-a sfârşit şi numai poate avea loc nici o dezvoltare sau o succesiune. Întregul umanităţii nu a fost încă introdus în rai. Drepţii au fost primiţi în rai dar sufletele necurăţite nu pot intra fiindcă raiul este dobândit numai printr-o curăţie deplină. Dacă restaurarea universală este aşteptată să aibă loc la sfârşitul timpului, această separaţie nu poate fi separată logic în părţi şi stadii, fiindcă această distincţie ar abroga integritatea şi completitudinea pe care am aştepta-o într-un mod de existenţă care este afară de timp.

În sistemul lui Origen aceasta nu implică o legătură fiindcă pentru el „învierea morţilor” nu însemnă restaurarea finală sau destinul ultim al universului. Este numai un punct de tranziţie în fluxul continuu al veacurilor. Pentru Origen destinul trupului, nu este finalizat la învierea universală fiindcă învierea este urmată de stadii viitoare de existenţă în veacurile viitoare. Origen nu separă soarta trupului de cea a sufletului.

Grigorie acceptă anumite trăsături din doctrina lui Origen, deşi semnificaţia primară a eshatologiilor lor este diferită. După sistemul lui Grigorie timpul se v-a sfârşii şi ultimele lucruri au fost împlinite dar dintr-o dată se face că nu totul a fost adus la îndeplinire. Soarta ultimă a oamenilor trebuie realizată simultan, dar nu acesta este cazul pentru Grigorie. În concepţia lui Grigorie, trupurile oamenilor sunt curăţite şi devin iradiante la unison. Cum poate rămâne un astfel de trup incoruptibil dacă este reunit cu un suflet care nu a fost încă curăţit dar care este încă muribund şi aflat în decădere? Tăria vieţii divine nu poate fi activă într-un astfel de suflet dar sufletul fără un trup v-a rămâne mort. Sistemul lui Origen, pe de altă parte, menţine o distincţie între trupurile drepţilor şi trupurile păcătoşilor, care stă în legătură cu concepţia sa a depăşirii graduale a naturii corporale.

Există două posibilităţi. Dacă învierea ultimă este cu adevărat restaurarea universului sau în cuvintele lui Grigorie, o „înviere catolică,” atunci timpul şi dezvoltarea s-au încheiat absolut. Orice suflete care ar putea rămâne necurăţite sunt condamnate la chinuri veşnice, adevărata veşnicie fiind superioară limitaţilor timpului uman. Această idee a fost mai târziu dezvoltată de Maxim Mărturisitorul. Cealaltă posibilitate, care este afirmată de Origen este că învierea generală nu înseamnă restaurarea finală. Trăsăturile sistemului lui Origen adaptate de Origen sunt incompatibile logic cu propriile sale premize. Mai mult, concepţia lui Origen este contradictorie şi nu poate fi apărată. Încercarea lui Grigorie de a dobândii o

sinteză între sistemul lui Origen şi eshatologia lui Metodie al Olimpului, de la care împrumută doctrina învierii, este lipsită de succes.

La înviere trupul v-a creşte din pământ ca şi o nouă plantă. Grigorie compară această înviere cu germinarea seminţelor, înflorirea copacilor şi dezvoltarea embrionului uman. Toate aceste analogii au fost de mult o parte din tradiţia creştină. „În cuvintele apostolului," scrie Grigorie, „taina învierii poate fi înţeleasă ca şi acelaşi tip de dezvoltare pe care o observăm la seminţe." „Seminţele" şi „cerealele" sunt printre imaginile favorite ale lui Grigorie. El distinge două stadii în creşterea lor. Dezvoltarea lor apare într-un stadiu indefinit fiindcă „la început rădăcina este fără formă şi se dezvoltă şi devine densă." Pentru acest motiv nu există nimic excepţional despre creşterea seminţei trupului mort sau restaurarea lui la forma sa de mai înainte şi tot „stadiul material." Din moment ce fiecare germinaţie este împlinită prin disoluţie şi moarte, toată creşterea este o înviere şi o victorie asupra morţii.

Învierea este făcută posibilă prin legătura sufletului şi a trupului într-o unitate organică individuală dar este o actualitate împlinită prin puterea lui Dumnezeu. El este Cel care autorizează naşterea, înnoirea şi viaţa naturii. Învierea este un miracol lucrat de omnipotenţa divinităţii dar este un miracol care este în acord cu legile primare ale naturii. Este încă o manifestare a tainei generale a vieţii. Învierea, împlinirea şi realizarea ultimă a naturii. Trupurile care vor învia sunt trupurile care au murit. Altcumva aceasta nu ar fi o înviere ci o nouă creaţie. Trupurile înviate sunt compuse din elementele lor de mai înainte care au fost adunate de pretutindeni în virtutea puterii lor dătătoare de viaţă a sufletului. „În acest fel elementele diferite sunt adunate de tăria sufletului, care leagă împreună pentru a forma lanţul trupului."

Învierea nu este numai o întoarcere la modul nostru de viaţă de mai înainte. Aceasta ar însemna o mare nenorocire şi sufletul îşi v-a pierde toată nădejdea adevăratei învieri. Învierea este marea restaurare a întregului om. Este o înnoire şi o transformare în ceva mai bun şi mai complet. Totuşi, este unul şi acelaşi trup cel care face această tranziţie. Nu numai unitatea subiectului, dar este menţinută şi identitatea substratului. Aceasta nu contrazice adevărul înnoirii şi al transformării. „Vălul trupului, după ce a fost distrus de moarte, v-a fi recompus şi relegat din aceleaşi elementele materiale, nu în starea de mai înainte şi stadiu imperfect, ci într-un astfel de fel că fibrele fiinţei sale vor fi uşoare şi aeriene. V-a fi restaurat la un stadiu superior de mare frumuseţe pe care a dorit-o. Ceea ce se întoarce la viaţă este ceea ce a intrat în pământ, dar v-a fi diferit. Toată viaţa pământească este un proces continuu de schimbare şi înnoire. „Natura umană este un val care curge continuu," scrie Grigorie şi totuşi aceasta nu face oamenii o „grămadă de oameni" indefiniţi.

Când omul este înviat el nu v-a avea nici o vârstă anume. Conceptul de vârstă v-a devenii invalid la înviere fiindcă nu a fost o parte din natura noastră originală. „În viaţa noastră originală nu a existat vârstă bătrână, copilărie sau suferinţă de diferite boli şi nici o altă diformitate sau imperfecţiune a trupului fiindcă nu se cuvine lui Dumnezeu să creeze aşa ceva. Toate acestea nu pătruns în noi când am fost violaţi de păcat." Aceste lucruri nu vor fi o parte din învierea noastră şi nici nu ne vor prevenii. Numai natura noastră v-a fi înviată şi nu patimile şi viciile care au infectat-o. Vom fii înnoiţi şi eliberaţi de această moştenire şi de restul trăsăturilor vieţii noastre ale păcatului şi ale răului. La înviere vom fi transformaţi într-un stadiu de nestricăciune şi nemurire fiindcă învierea este o victorie asupra morţii. Lanurile de grâu se vor coace până la maturitate şi vor da fruct şi vor ajunge la înălţimile cerului.

Nimic din ceea ce este legat de boală, infirmităţile bătrâneţii sau urâciune nu vor mai supravieţui la înviere, nici ridurile, nici deformitatea sau imaturitatea. Trupurile înviate nu

vor păstra membrele şi organele de mai înainte care au fost necesare din cauza vieţii păcătoase de pe pământ. Moartea v-a curăţii trupurile noastre de tot ceea ce este „superfluu sau lipsit de necesitate pentru viaţa noastră viitoare.” Acest lucru este adevărat despre organele pe care trebuie să le hrănim şi să îndeplinim restul funcţiilor vieţii animale sau care sunt legate de ciclurile creşterii materiale. Umanitatea nu v-a fi distinsă de sex. Toată materia ne-rafinată a trupurilor noastre v-a fi depăşită şi greutatea cărnii v-a dispărea. Trupul v-a devenii uşor şi se v-a mişca în mod natural în sus. Toate atributele trupului; culoarea, forma, trăsăturile şi tot restul „vor fi transformate în ceva divin.” Trupurile îşi vor pierde impermeabilitatea şi distincţiile lor accidentale vor fi şterse.

La acest lucru se referă Grigorie când spune că ne v-om asuma o singură aparenţă la înviere. El scrie: „v-om devenii un singur trup al lui Hristos şi toţi v-om avea o singură formă şi aspect fiindcă iradierea chipului divinităţii v-a strălucii la toţi egal.” Aceasta însemnă că aparenţa noastră a tuturor v-a fi una şi aceiaşi. „Nu elementele vor distinge aparenţa fiecăruia ci particularităţile păcatului şi ale virtuţii.” Astfel, aparenţa tuturor nu v-a fi aceiaşi. Învierea însemnă re-instituirea condiţiei noastre originare. Nu este numai întoarcerea ci şi adunarea a tot ceea ce nu a fost o parte din viaţa de mai înainte. Nu este numai *apocatastază,* o restaurare, ci şi un *recapitulatio*, o sumarizare.

Concepţia lui Grigorie a învierii finale nu este aceiaşi cu cea a lui Origen, fiindcă Grigorie nu a crezut în pre-existenţa sufletelor. Pentru el restaurarea nu este o întoarce la trecut ci realizarea a ceva care nu a existat niciodată şi împlinirea a ceva care nu a fost împlinit niciodată. Este o completare, nu uitare. Acest lucru este cât se poate de adevărat despre trup. În concepţia lui Grigorie trupul nu este înlocuit ci este transformat şi în acest fel îşi împlineşte funcţia ca şi oglindă a sufletului.

Învierea este urmată de Judecata de Apoi a întregului univers. Fiul lui Dumnezeu v-a venii din nou fiindcă El este Judecătorul şi Tatăl judecă prin El. „Tot ceea ce decretează Unul Născut la Judecata de Apoi este lucrarea Tatălui” dar Fiul este Cel care şede la judecată fiindcă prin propria experienţă El poate măsura circumstanţele şi dificultăţile vieţii umane. El v-a judeca pe toţi, „indiferent dacă au avut o experienţă mai mare a binelui şi a răului vieţii umane sau dacă le-au cunoscut cu greu şi au murit în maturitate.”

Încă odată, aceasta este mai mult o judecată a iubirii divine, decât o judecată a justiţiei divine. Toate sentinţele ei sunt meritate cum se cuvine şi sunt egale cu ceea ce merită omul. Hristos este „Dreptatea lui Dumnezeu şi El a descoperit această Dreptate oamenilor.” Într-un anume sens fiecare om v-a fi propriul său judecător. Fiecare om se v-a deştepta la înviere şi îşi v-a duce aminte de viaţa trecută căreia îi v-a da o evaluare adevărată, astfel încât toţi care apar că sunt judecaţi vor fi deplin conştienţi de faptele lor bune şi de greşelile lor. Judecata este ca o oglindă în care toţi oamenii vor fi reflectaţi.

Mărirea deplină a Fiului, care este egală cu mărirea Tatălui, se v-a descoperii la Judecata de Apoi. Această Judecată v-a fi universală şi „toată rasa umană,” de la prima creatură până la completitudinea tuturor celor care au fost aduşi în fiinţă,” se vor aduna împreună în faţa tronului regal al Fiului. Diavolul şi îngerii săi vor fi şi ei aduşi la El pentru judecată. „Apoi,” scrie Grigorie, „instigatorul rebeliunii, care a visat să uzurpe demnitatea Domnului v-a apare în faţa tuturor ca şi un sclav bătut şi v-a fi dat pedepsei împreună cu îngerii săi. Toţi slujitorii şi complicii răutăţii lui vor fi subiectul pedepsei care li se potriveşte.” Înşelăciunea ultimă se v-a descoperii şi singurul Rege adevărat v-a apare şi toţi cei care sunt victorioşi şi cei care sunt cuceriţi Îl vor recunoaşte şi Îi vor cânta cântece de laudă.

Grigorie acordă puţină atenţie Judecăţii de Apoi. Cele câteva portretizări pe care ni le-a lăsat ale acestei zi groaznice sunt pătrunzătoare dar ele sunt intenţionate mai mult spre edificarea decât pentru o consideraţie serioasă cum ar fi dogma. Punctul focal al eshatologiei lui Grigorie nu este judecata fiindcă pentru el judecata nu este rezoluţia finală a sorţii universului. Este numai o sumarizare preliminară a istoriei şi o oglindă a trecutului. Judecata este simplu începutul celei de a opta zi, care v-a continua dincolo de acest proces. Numai învierea şi apariţia lui Hristos în mărirea Sa sunt ultime. Judecata Fiului este mai mult revelaţia activităţii umanităţii decât rezoluţia sa şi împlineşte puţine lucruri noi. Extazul sufletelor drepte a fost deja determinat de înviere şi chinurile păcătoşilor a început mai înainte de înviere şi v-a continua şi după judecată. Cea mai mare semnificaţie a Judecăţii de Apoi stă în aşteptarea omului fiindcă această concepţie ne motivează în eforturile noastre pe pământ de a dobândii desăvârşirea morală şi religioasă. „Judecata ce v-a să vină este o ameninţare pentru noi în slăbiciunile noastre. Această magnificare a necazurilor noastre ne face să ne fie frică de pedeapsă şi ne învaţă să evităm răul.” „Începem să facem descrierea noastră a acestei curţi severe cât mai convingătoare cu putinţă numai cu scopul de a învăţa necesitatea de a duce o viaţă bună şi plină de milostenie.” Grigorie a împrumutat multe din doctrina sa despre Judecata de Apoi de la Origen.

Grigorie crede într-o doctrină a unei „restaurări universale.” „Participarea la extaz îi aşteptă pe toţi,” scrie el. Unii oameni împlinesc aceasta prin acţiunile lor în viaţa pe pământ, în timp ce alţii trec prin focul curăţirii. La final, orişicum, „după multe veacuri răul v-a dispare şi nu v-a rămâne nimic cu excepţia binelui.” Aceasta v-a însemna completarea întoarcerii tuturor fiinţelor intelectuale la stadiul original în care au fost create la început, când nu a existat încă rău.” Eventual, „răul v-a dispare din existenţă şi v-a devenii non-existenţă.” Nu v-a mai rămâne nici o umbră de rău şi atunci „frumuseţea similarităţii noastre cu Dumnezeu, în care am fost formaţi la început, v-a strălucii din nou.”

„A existat un timp,” scrie Grigorie, „cât toate naturile intelectule au format o simplă unire şi împlinind poruncile lui Dumnezeu, ei s-au pus în înţelegere cu armonia pe care Sursa a stabilit-o prin activitatea ei. După ce păcatul a intrat între primii oameni, care până atunci, împreună cu forţele angelice, alcătuiau o singură adunare, armonia divină a acestei uniri a fost distrusă. Ceva i-a făcut pe oameni suspecţi de înşelare şi acest lucru i-a făcut să cadă. Omul a devenit lipsit de frăţietatea îngerilor, ca prin cădere armonia lor intelectuală a fost abrogată. După aceasta a devenit necesar pentru cei căzuţi să muncească şi să transpire cu scopul de a se lupta să se elibereze de puterea care a câştigat stăpânie peste ei la cădere. Omul trebuie să se ridice din nou şi el primeşte ca şi o răsplată pentru victoria sa asupra vrăşmaşului dreptul de a participa la adunarea cerească.” În această adunare, naturile umane şi cea angelică se vor unii din nou şi vor forma o „ceată divină.”

Aceasta v-a fi o sărbătoare mare, universală şi nimic nu v-a întrerupe unitatea creaţiei intelectuale. Atât ordinele cele de sus cât şi cele de jos se vor bucura în bucuria universală şi vor lăuda în unanimitate pe Tatăl prin Fiul. Toate vălurile vor fi ridicate la bucuria comună şi mărirea v-a strălucii în toţi. Această restaurare finală îi v-a include pe toţi: toţi oamenii, toată rasa oamenilor şi întregul naturii umane. Mai mult, v-a cuprinde chiar şi duhurile rele şi „inventatorul răului” se v-a alătura în cele din urmă adunării triumfătoare. El v-a fi mântuit fiindcă în timpul celor trei zile ale morţii Sale Domnul a vindecat toate vasele răului: naturile demonice, sexul femeiesc şi sexul masculin. Răul v-a fi scos în cele din urmă afară „chiar şi din rasa şarpelui (satanei), în care natura răului şi-a găsit prima sursă pentru sine.”

Doctrina lui Grigorie despre restaurarea universală a toate la stadiul lor original se bazează pe învăţăturile lui Origen. Punctul lor comun de plecare este că Binele este omnipotent fiindcă singur are adevărata existenţă şi este singura temelie şi ţel a toate ce există. „Există în toate o armonie imutabilă divină," scrie Grigorie. „Indignarea ta şi nemulţumirea cu ceea ce observi lanţul necesar al secvenţei lucrurilor vane, din moment ce nu ştim ţelul pentru care fiecare lucru individual din ordinea universului este direcţionat. Este necesar ca totul să urmeze o anumită ordine şi succesiune, în conformitate cu adevărata Înţelepciune a Celui care conduce toate şi care vine în armonie cu natura divină."

Grigorie înţelege opoziţia binelui şi a răului ca fiind opoziţia dintre fiinţă şi voinţă, între ceea ce este necesar şi ceea ce este accidental. Nu există rău. Nu există ci numai se întâmplă şi se întâmplă ocazional. Este necesar ca ceea ce are loc să aibă un final, fiindcă „ceea ce nu a fost întotdeauna nu v-a fi întotdeauna." Ceea ce originează poate subzista veşnic numai dacă există o voinţă veşnică pentru ca să fie aşa şi numai prin ceea ce poate exista veşnic aşa, poate exista numai prin participarea în Cel care este cu adevărat şi prin comuniune cu Binele veşnic. Creaţia poate fi menţinută în acest fel dar acest lucru nu este posibil pentru rău fiindcă răul nu este de la Dumnezeu. Răul este „absenţa binelui" sau ne-binele: „din moment ce nu se cuvine ca răul să existe fără să fie voit şi din moment ce voinţa veşnică este de la Dumnezeu, răul v-a fi eventual distrus complet fiindcă nu există loc pentru el ca să existe." Grigorie îi urmează lui Origen când se referă al evanghelii: „Dumnezeu v-a fi tot în toate." „Prin aceasta Scriptura ne învaţă că răul v-a fi distrus complet fiindcă dacă Dumnezeu este în toată fiinţa, este evident că el nu stă într-o fiinţă rea sau păcătoasă." Dumnezeu este totul în toate şi pentru acest motiv nimeni nu poate fi exclus din întreg. Dumnezeu este în toate şi i-a parte la bine.

Grigorie reuşeşte să evite una dintre dificultăţile sistemului lui Origen. În concepţia lui Grigorie nu este vorba decât căderea veşniciei sau priveliştea dimprejurul oamenilor păcătoşi şi căzuţi. Grigorie nu concepe că creaţia este pre-eternă şi veşnică. Din contră, creaţia este realizată pentru prima dată numai în procesul istoriei. Aceasta oferă o semnificaţie complet nouă concepţiei de *apocatastază,* restaurarea şi cea care stabileşte o valoare pozitivă pentru cursul istoriei umane. Acest principiu este subminat de insistenţa lui Grigorie că nimic din ceea ce este creat nu are o valoare esenţială şi că Dumnezeu este singurul nostru ideal pentru contemplaţie şi sârguinţe. Această premisă îl duce pe Grigorie la concluzia că în cele din urmă vom dobândii un stadiu de uitare. „Amintirea a ceea ce a existat după stadiul nostru original de prosperitate şi ceea ce a făcut ca pomul să se afunde în rău v-a fi în cele din urmă ştearsă de ceea ce v-a fi şters când timpul se v-a epuiza. Amintirea noastră a acestei condiţii v-a ajunge la un sfârşit când este împlinită. Restaurarea noastră finală în Iisus Hristos v-a şterge amintirea noastră a răului." Orişicum, fără amintirea răului nu v-a mai exista nici o amintire a luptei noastre împotriva răului şi victoria supra lui.

Grigorie a deschis sau mai bine spus prin implicaţie presupune că creaţia îşi v–a găsi completitudinea ultimă numai în Dumnezeu. Creaturile vor uita de sine şi de tot ceea ce este similar cu Dumnezeu. Tot ceea ce vor vedea oamenii unul în altul v-a fi Dumnezeu şi un singur chip al lui Dumnezeu este în toţi. Această doctrină conţine elemente ale dochetismului istoric şi stă în legătură cu subestimarea voinţei umane a lui Grigorie. Pentru acest motiv Grigorie neagă existenţa permanentă a răului. Voinţa omului nu poate eşua să producă când Binele ultim îi este revelat fiindcă chiar în opoziţie voinţa este slabă. Mai mult, în concepţia lui Grigorie voinţa este determinată de raţiune, care greşeşte numai când voinţa este înşelată

şi nu poate persista din moment ce greşeala a fost descoperită. După Grigorie, o viziune clară a adevărului v-a întoarce voinţa spre acel adevăr.

Doctrina lui Grigorie a mişcării necesare a liberului arbitru este o încercare de a unii conceptele libertăţii umane şi al necesităţii. Acesta este interesul primar al eshatologiei lui. Voinţa este subordonată legii bunătăţii primare a întregii naturi şi procesul eshatologic este definit ca şi eliminarea graduală a consecinţelor răului. Aceasta este semnificaţia focului curăţirii. Doctrina lui Grigorie arată influenţa tradiţiilor şcolilor din Alexandria şi este destul de diferită de învăţăturile lui Vasile cel Mare. Trebuie notat că anumite trăsături ale origenismului sunt prezente în sistemul lui Grigorie Teologul, care acceptă ideea botezului prin focul curăţitor dar nu susţine doctrina restaurării generale.

Doctrina lui Grigorie despre apocatastază şi teologii bisericeşti de mai târziu

Contemporanii lui Grigorie de Nyssa nu au dat nici un răspuns eshatologiei lui. A fost mai întâi evaluată de Varsanufie, care a murit în 550. El a considerat că Grigorie a fost un discipol necritic al lui Origen. Teologia lui Grigorie a fost examinată mai târziu de Maxim Mărturisitorul, care a interpretat doctrina sa a restaurării universale ca şi întoarcerea sufletului către contemplarea lui Dumnezeu, care este realizarea „totalităţii facultăţilor sufletului.” „Se potriveşte că la fel cum natura, la un anumit moment în timp se v-a face incoruptibilă prin învierea cărnii, la fel şi facultăţile pervertite ale sufletului se vor şterge de chipurile stricate conţinute în el pe parcursul veacurilor. Sufletul v-a ajunge la limita fără să îşi găsească pacea şi v-a venii în cele din urmă la Dumnezeu, Care este fără limită. Astfel, v-a recunoaşte binele dar nu v-a participa la el. Sufletului i se vor întoarce toate facultăţile şi v-a fi restaurat la stadiul originar. V-a deveni clar faptul că Creatorul nu este autorul păcatului.” Maxim distinge între *έπίγνοσις,* cunoaşterea adevărului divin şi *μέθεξις,* participare la divinitate, care cere o mişcare diferită a voinţei. Concepţia lui Grigorie diferă de aceasta fiindcă Grigorie nu face nici o distincţie între conştiinţa binelui şi înclinaţia voinţei către el.

Interpretarea lui Maxim nu i-a mulţumit pe contemporani. Câteva decade mai târziu Patriarhul Gherman a sugerat că elementele origenismului din teologia lui Grigorie sunt interpolări. Deşi teoria sa este acceptabilă din cauza integrităţii organice a sistemului lui Grigorie, punctele lui de vedere sunt secundate de Patriarhul Fotie şi sunt reprezentative pentru felul în care Grigorie a fost înţeles în secolele opt şi nouă. Reticenţa lui Iustinian din epistola sa despre Grigorie către Mennas, patriarhul Constantinopolului, la fel de bine ca şi tăcerea părinţilor de la al Cincilea Sinod Ecumenic, pot fi explicate prin circumstanţele în care au fost scrise. Ele se interesau mai întâi cu respingerea doctrinelor origeniste care au ieşit din premizele lui Origen despre pre-existenţa sufletelor şi natura duhovnicească pură originală a tuturor creaturilor, care a fost respinsă de Grigorie. Având acestea în minte părinţii de la al cincilea sinod ecumenic şi-au pronunţat anatema lor asupra „celor care acceptă pre-existenţa sufletelor şi *apocatastaza* care stă în legătură cu ea.” Din cauza autorităţii şi sfinţeniei lui Grigorie acceptată general, oponenţii origenismului din secolul al şaselea au fost dispuşi să fie tăcuţi cu privire la „învăţăturile neevlavioase, necurate şi criminale ale lui Origen.” Orişicum, origenismul lui Grigorie nu a fost în întregime fără efectul autorităţii lui şi a început a fi citat mai puţin decât alţi „părinţi aleşi.”

CAPITOLUL ŞAPTE

SFÂNTUL EUSTAŢIE AL ANTIOHIEI

I
VIAŢA

Se ştiu puţine despre viaţa lui Eustaţie. După Ieronim el a fost un nativ al oraşului Side din Pamfilia. Nu se cunoaşte anul naşterii şi nici anul în care a fost hirotonit episcop. Pentru acest motiv este greu de concluzionat care i-a fost vârsta. Prin 319-320 Eustaţiu slujea ca episcop în Borea în Siria. După Teodoret, în aceşti ani el a primit o scrisoare de la Alexandru al Alexandriei care conţinea o epistolă către Alexandru de Solun împotriva lui Arie. Eustaţiu a fost ridicat pe scaunul Antiohiei imediat după convocarea sinodului de la Niceia. Controversa arianã tocmai a izbugnit şi Eustaţiu a fost tras în această luptă. Mai târziu a devenit evident că nu toată lumea a susţinut această numire pe scaunul antiohian.

La Sinodul de la Niceia Eustaţiu a fost unul din principalii apărători ai „consubstanţialităţii” şi aceasta explică ostilitatea arătată mai târziu de facţiunea anti-niceiană. În Antiohia el a purtat o luptă intensă cu arienii şi simpatizatorii lor. Într-o oarecare măsură această luptă a fost literală. Lucrările dogmatice a lui Eustaţie au fost privite cu care simpatie şi Atanasie l-a privit ca pe un „mărturisitor.” Orişicum, duşmanii lui au continuat să ridice intrigi împotriva lui şi a fost imediat acuzat de sabelianism. În 330 un sinod destul de larg s-a adunat în Antiohia, care a fost prezidat de Eusebiu al Nicomidiei şi Theognis de Niceia, care tocmai s-au întors din exil. La acest Sinod Eustaţiu a fost depus. Sozomen scrie că „acest lucru s-a întâmplat din cauza că el apăra crezul de la Niceia,” dar este dificil să stabilit cu certitudine pretextul depoziţiei sale. Eustaţie a fost exilat „către limitele vestice ale statului” unde s-a evidenţiat în compania altor clerici. Localizarea exactă a exilului său nu este ştiută clar dar se crede că a fost Trajanopolis în Tracia. În 337 el a exilat pe apărătorii exilaţi ai dogmei de la Niceia li s-a permis să se întoarcă dar în acest timp Eustaţiu era deja mort.

II
LUCRĂRILE

Eustaţie a fost un scriitor prolific dar numai o singură lucrare de a sa a supravieţuit în întregime. Aceasta este lunga lucrare exegetică *Despre vrăjitorul din Endor, Împotriva lui Origen.* Numai fragmente ale altor lucrări au fost păstrate şi în multe cazuri autenticitatea lor este îndoielnică. Teodoret se referă la un comentariu scris de Eustaţiu despre textul controversial din *Proverbe* 8: 22 şi citează texte din introducere. Au mai supravieţuit alte cincisprezece fragmente din acest comentariu în lucrările diferiţilor scriitori. Fragmentele unui comentariu la *Psalmi* au ajuns la noi. Eustaţie a fost autorul unei largi denunţări împotriva arienilor care a fost compusă din nimic mai mult de opt cărţi, dar din acestea numai câteva fragmente au supravieţuit în lucrările lui Fecundus şi în biblioteca lui Fotie. Aparent o mare parte din această lucrare are un caracter exegetic.

Ieronim menţionează o alte carte *De anima* [*Despre suflet*], din care au fost păstrate unsprezece fragmente în lucrările altor autori. Aparent aceasta a fost o opoziţie în faţa lui Arie. Ieronim se referă la „un mare număr de scrisori" care nu au supravieţuit. O omilie publicată recent despre învierea lui Lazăr este probabil lucrarea lui Eustaţie. Lucrările atribuite lui Eustaţie nu aparţin de fapt lui.

Se pare că scrierile literare ale lui Eustaţie au fost intenţionate primar ca şi polemici împotriva arienilor. El era potrivit pentru o astfel de activitate fiindcă felul în care mânuia Scriptura era argumentat de o cunoaştere deplină a filosofiei seculare.

III
GÂNDIREA

Exegeza antiohiană

Ca şi exeget Eustaţie a fost un oponent rezolut al metodei alegorice de interpretare. El şi-a bazat comentariul său pe „scrisoarea naraţiunii." El a folosit foarte mult paralele biblice şi a demonstrat că cuvântarea Vrăjitorului din Endor este compusă din profeţiile mai timpurii despre Saul. Analiza textului său este detaliată şi perceptivă. Remarcile lui Eustaţie despre Origen sunt ironice: în loc de a dezvolta chipul mult suferitor al lui Iov ca şi model de răbdare, „el este arătat că îşi petrece timpul ca oricare al om bătrân, gândindu-se la numele fiicelor sale."

Gândirea hristologică

Singurul alt aspect al teologiei lui Eustaţie care poate fi evaluat este hristologia lui. Nu a supravieţuit nici o informaţie definită despre doctrina Treimii. Eustaţie accentuiază întotdeauna umanitatea lui Hristos. Hristos are două naturi. Prin natura sa divină Hristos este consubstanţial cu Tatăl şi deşi este o „persoană individuală," El locuieşte imutabil cu Tatăl. El este Cuvântul divin şi Înţelepciunea şi prin El a fost creat totul. El este „Fiul cel mai Divin al Dumnezeului celui adevărat, care este generat din esenţa necreată a lui Dumnezeu şi este adevăratul chip al Tatălui." În opoziţie cu dochetiştii, Eustaţiu accentuiază realitatea Întrupării şi pentru a se opune arienilor el insistă că Hristos are un suflet uman. „Sufletul intelectual al lui Iisus este consubstanţial cu sufletele oamenilor, la fel cum carnea Lui, care este luată din Maria, este consubstanţială cu carnea omenească." De obicei el accentuiază natura umană a Cuvântului Întrupat referindu-se la el ca şi „omul Hristos" sau „omul lui Hristos." Omul Hristos este „chipul Fiului," templul Înţelepciunii şi Cuvântului lui Dumnezeu

şi „sălăşluirea Sa sau locul de locuit.” Dumnezeu Cuvântul „poartă” asupra Sa propria umanitate, „care locuieşte în El fără întrerupere.” La învierea lui Hristos umanitatea Sa este „ridicată şi glorificată.” Aceasta este o „mărire dobândită” pe care „Dumnezeul purtător de om al lui Hristos” nu a avut-o mai înainte. Aparent accentul soteriologiei lui Eustaţie stă pe semnificaţia morală a lui Hristos. Într-un fragment el se referă la Mântuitorul ca şi la „sursa celei mai frumoase căi care duce la cuvioşenie.”

În toate aceste aspecte Eustaţie este mai aproape de teologii „antiohieni” mai târzii şi în special de Diodor al Tarsului. Obscuritatea limbajului său a fost observată de contemporanii săi. Orişicum, la cel de Al Treilea Sinod Ecumenic (Efes, 431) autoritatea lui Eustaţie a fost folosită să se opună doctrinelor nestorienilor şi prin sine aceasta invalidează orice încercare de a îi atribui punctele de vedere extreme ale diofiziţilor antiohieni.

CAPITOLUL OPT

DIDIM CEL ORB

I
VIAŢA

Didim a trăit o viaţă foarte lungă şi a murit la vârsta de 83 sau 85. Datele aproximative ale naşterii şi morţii sale sunt 313 şi 398-399. El şi-a pierdut vederea în copilărie dar acest lucru nu l-a împiedicat să îşi îndeplinească cursul obişnuit al studiilor cu o astfel de distincţie că i-a fost încredinţat directoratul şcolii din Alexandria, probabil de Atanasie, la o vârstă destul de tânără. Viaţa lui a fost calmă şi netulburată şi controversa ariană l-a lăsat netulburat. El nu a trăit în Alexandria ci într-un mic orăşel afară de oraş unde a fost capabil să se dedice disciplinei ascetice în singurătate. Era predispus contemplării şi meditaţiei din cauza orbirii lui fizice.

Didim a petrecut mult timp cu eremiţii egipteni şi a avut mulţi ucenici între ei, inclusiv pe Paladie, autorul *Poveştii lausiace,* Ieronim, Rufin al Aquileiei şi Evagrie. Ascetismul şi teologia au fost puternic unite în Didim şi în lucrările lui teologice raţionamentele lui sunt oprite brusc de rugăciune. Un sentiment intens de apartenenţă la Biserică şi apartenenţa într-o comunitate mai mare adaugă un element de implicaţie teologică în teologia sa. Chiar şi de la teologi el cere lucrarea faptelor bune, concentraţie lăuntrică şi evlavie. Viaţa lui Didim a trecut fără întrerupere în exerciţiul ascetic şi în lucrare scolastică. Studenţii au venit la el de peste tot, în special din vest.

Didim este semnificativ pentru erudiţia lui, nu pentru gândirea lui independentă. El nu şi-a dezvoltat cunoştinţele lui într-o sinteză speculativă, ci a exprimat-o într-o mărturisire de credinţă. Ştim puţine despre activitatea lui ca şi învăţător, dar aparent metoda sa s-a bazat pe exegeză. În teologia lui el este apropiat de Origen, cu care împărtăşeşte multe puncte de vedere. Doctrina lui Didim despre Treime nu este extremă şi vagă ca şi învăţăturile lui Origen, după cum s-a recunoscut de Ieronim. Teologia trinitară a lui Didim a fost dezvoltată sub influenţa capadocienilor, în special Grigorie Teologul. Pe lângă aceasta, Didim a fost familiar cu scrierile lui Atanasie şi aparent cu cele ale lui Chiril al Ierusalimului, Tertulian şi Irineu. A fost foarte bine informat despre doctrinele eretice şi în general contemporanii lui au fost pătrunşi de marea sa erudiţie şi memoria sa. Cunoştinţele lui în ştiinţele seculare erau largi şi chiar detaliate şi el făcea referinţe frecvente la poeţii clasici. Aparent, Didim nu a avut un interes particular în filosofie şi nu s-a preocupat cu probleme de metafizică. Pentru el, la fel ca şi pentru Origen, filosofia nu este nimic mai mult decât un studiu preliminar. Din moment ce Didim a considerat că rădăcina ereziilor este abuzul de filosofie, este cât se poate de neadevărat că el şi-a dedicat mult timp studiind lucrările filosofilor. Elementele de filosofie care au fost conţinute în sistemul său au fost probabil adaptate prin teologie. El a avea o opinie foarte bună despre Platon, dar atitudinea sa faţă de neoplatonism a fost precaută şi rezervată. În general, Didim ca şi cărturar este un reprezentantul tipic al şcolii din Alexandria.

Didim a murit în ultimii ani ai secolului al patrulea la fel de liniştit după cum a fost şi viaţa sa. Mai târziu el a devenit un subiect de controversă şi a fost suspectat de puncte neortodoxe şi de origenism. Primul care l-a acuzat de aceasta a fost Ieronim, deşi el a exclus doctrina trinitară din condamnarea sa şi a avut întotdeauna un mare respect pentru Didim ca şi exeget. În tot acest timp autoritatea lui Didim a rămas nezdruncinată, chiar şi în vest. Teologia lui Ambrozie se trage direct de la Didim, care a exercitat o mare influenţă asupra lui Chiril şi asupra doctrinei trinitare a lui Augustin. Problema ortodoxiei lui Didim a devenit un punct de controversă numai în secolul al şaselea în timpul controversei origeniste. La al Cincilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 553) a fost pronunţată o anatemă asupra ecclesiologiei lui. Nu este clar dacă această anatemă s-a extins asupra lui Didim, dar în orice caz i-a fost discreditat numele. Ca şi rezultat imediat rămăşiţele lui literare au dispărut complet şi numai fragmente au supravieţuit în diferite colecţii. Săpăturile de la Tura în 1941 s-au crezut că au găsit anumite din lucrările sale, dar nu se ştie dacă ele au fost autentice.

II
LUCRĂRI

Didim a fost un scriitor prolific. Singura lui lucrare care a ajuns la noi completă şi în formă originală este lunga sa compoziţie *Despre Treime*. Un singur manuscris al acestei

lucrări, care nu era într-o condiţie destul de bună, a fost descoperit numai în 1759. A fost compus probabil la o vârstă târzie cu puţin înainte de al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381).

Această carte trebuie luată în considerare în legătură cu un tratat *Despre Sfântul Duh,* care a supravieţuit numai într-o traducere latină de Ieronim. În ciuda certitudinii acestei traduceri ea nu ne permite să tragem nişte concluzii definite despre terminologia lui Didim. A fost scrisă mai înainte de 381 şi până în secolul al optsprezecelea a fost singura lucrare cunoscută a lui Didim. Cărţile a patra şi a cincea despre Duhul Sfânt care au fost atribuite lui Didim, la fel ca şi *Omilia împotriva lui Arie şi Sabelie* care a supravieţuit sub numele lui Grigorie de Nyssa. Referinţa şi citatele autorilor antici ne permite să reconstituim o listă parţială a multor compoziţii ale lui Didim care au fost pierdute: *Despre dogme; Despre moartea copiilor tineri; Împotriva arienilor;* o altă carte cunoscută ca şi *Prima lume* şi altele. Multe din fragmentele care au supravieţuit nu pot fi clasificate precis. Deosebit de important este comentariul lui Didim la *Despre principii* a lui Origen. După Ieronim, aici Didim a încercat să ofere o interpretare ortodoxă la doctrina lui Origen despre Treime dar a acceptat fără discriminare anumite trăsături eretice ale terminologiei origeniste, în special cu privire la căderea îngerilor, căderea sufletelor, învierea, lumea şi restaurarea universală. Rufin a folosit comentariul lui Didim în traducere la *Primele principii.*

Din lucrările exegetice ale lui Didim au fost păstrate numai câteva fragmente în diferite ale colecţii. Nu este posibil să identificăm pozitiv aceste lucrări fiindcă numele „Δι” se poate referii nu numai la Diodor sau Dionisie. După Paladie Didim a fost autorul unei lucrări exegetice despre Vechiul şi Noul Testament. Acest lucru este aparent adevărat fiindcă avem fragmente din comentariile lui Didim la *Geneză, Ieşire, Cartea Regilor, Isaia, Ieremia, Osea, Zaharia, Psalmi, Proverbe, Iov, Ecclesiast, Cântarea cântărilor* şi *Daniel*. Din Noul Testament Didim a scris despre Evangheliile la *Matei* şi *Ioan*, şi din scrisorile lui Pavel el comentat la Romani, *corinteni* şi *evrei*. Ieronim a folosit foarte mult exegeza lui Didim şi l–a comparat cu Platon, Aristotel, Cicero şi Origen ca şi un comentator exemplar.

III
GÂNDIREA

Gândirea exegetică

Mai întâi de orice Didim este un exeget. El se exprimă natural în chipuri biblice şi alocuţiuni şi sistemul lui este primar un sistem de adevăruri biblice. Pentru el Biblia este o carte duhovnicească şi divină, o carte care a fost „unsă de Dumnezeu.” El face distincţie între Vechiul şi Noul Testament numai ca şi două aspecte diferite „în reflecţia noastră.” Vechiul Testament este un loc temporar şi umbra adevărului care ne pregăteşte pentru o reevaluare a Evangheliilor. Orişicum, cei care au vorbit în umbre nu au fost lipsiţi de cunoaşterea adevărului şi tocmai ei au vorbit în umbre. Acest lucru este adevărat despre psalmistul David şi profetul Ieremia. Pentru acest motiv metoda de comentariu a lui Didim este alegorică şi el este de acord cu Origen în căutarea datoriei de exeget ca şi penetraţie şi revelaţie a unui adevăr duhovnicesc mai mare conţinut în chipurile literare ale Scripturii. Este o cale a alegoriei şi a urcuşului *ἀναγνογή*. În acest sens Didim a rămas întotdeauna un ucenic al lui Origen dar el a fost mult mai atent la înţelesul literal al scripturii, în special Noul Testament. El a oferit frecvent o analiză filologică, în special în cazul diferitelor citiri.

Gândirea trinitară

Scrierile teologice ale lui Didim sunt dedicate primar Treimii. Aceasta poate fi explicată nu numai prin circumstanţele istorice în care Didim lucra ci şi prin experienţa lui duhovnicească. În opinia lui numai o mărturisire ortodoxă a Treimii îl face pe om un adevărat creştin. Adevărul Treimii nu se descoperă în Vechiul Testament ci este indicat în diferite feluri. Posibil numai în *Psalmul* 109 este exprimat clar şi deschis. Aceasta este principala imperfecţiune a Vechiului Testament în comparaţie cu Noul.

Transcendenţa lui Dumnezeu

Doctrina despre Dumnezeu a lui Didim se bazează pe transcendentalismul lui Origen. Dumnezeu este mai presus de orice şi este inaccesibil chiar şi privirii serafimilor. Putem vorbii despre El numai prin imagini şi negaţii. Ori de câte ori se spune ceva în legătură că esenţa şi natura lui Dumnezeu este necesar să accentuăm că esenţa sa este superioară oricărei esenţe în termeni generali. În definirea divinităţii prin negare, Didim foloseşte frecvent termenul de „fără cantitate.” Chiril al Alexandriei este singurul alt teolog despre care se ştie că a folosit această expresie. Intelectul nu poate fi decât uimit de cunoaşterea lui Dumnezeu care este posibilă numai prin revelaţia Scripturii. Orişicum, Didim nu separă pe Dumnezeu de creaţie. Divinitatea este activă continuu în lumea noastră şi în providenţa a toate-penetrantă Didim vede o justificare la rugăciunile omului pentru lucrurile pământeşti.

Imprecizia lui Didim în folosirea terminologiei

Terminologia lui Didim folosită în examinarea Treimii reflectă influenţa capadocienilor şi el vorbeşte clar de trei ipostase şi o singură esenţă. Orişicum, în scrierile sale el menţine urme din identificarea de mai înainte a conceptelor de *οὐσια* şi *ὑπόστασις.* Acest lucru este cât se poate de adevărat în folosirea formulei de la Niceia «din esenţa Tatălui.» În acelaşi timp el se referă frecvent la generearea Cuvântului «din ipostasul Tatălui,» prin care indică că generarea Fiului este o proprietate ipostatică a Tatălui. Se pare că Didim foloseşte conceptul de ipostas să accentuieze realitatea independentă a celor trei persoane. Se pare că el le urmează capadocienilor în identificarea lui *ὑπόστασις* şi *ἰδιότις,* dar acest lucru este mai puţin clar. El nu foloseşte termenul de *πρόσωπον.* Astfel, în ciuda influenţei capadocienilor, limba lui Didim nu este în întregime liberă de obscuritate şi indefinitudinea folosinţelor teologice de mai târziu. Pe de-a întregul Didim nu se sârguieşte spre precizie în formulările lui. Aceasta este o trăsătură generală a şcolii din Alexandria.

Unitatea persoanelor

Unitatea celor trei persoane ale Treimii este exprimată cu putere de Didim în multe definiţii diferite. El se referă la o Împărăţie, o putere, o Domnie, o Voinţă şi o Dorinţă. El accentuiază unitatea activităţii divine şi din aceasta ajunge la concluzia consubstanţialităţii divinităţii. Acesta este o trăsătură comună a părinţilor secolului al patrulea. Toate definiţiile lui sunt cuprinse în concepţia sa a unei singure divinităţi care este identică cu Sine. Didim dezvoltă ideea consubstanţialităţii ipostaselor între ele şi de asemenea Treimea ca şi întreg.

Din *ὁμοούσιος* el formează cuvântul *ὁμοουσιότις*. Pentru el consubstanţialitatea însemnă identitatea esenţelor şi astfel pentru *ὁμοούσιος* el substituie *ταυτούσιος.* Cu scopul de a se opune învăţăturilor arienilor Didim face clară demnitatea egală şi puterea ipostaselor Treimii. Pentru acest motiv el respinge formula „prin Fiul" pe temelia că oferă impresia inegalităţii în Treime. În loc de aceasta, numele ipostaselor trebuie unite în legătură cu „şi." În legătură cu aceasta Didim insistă constant pe „domnia" Fiului şi a Duhului.

Proprietăţile ipostatice ale Fiului şi Duhului

Didim a fost influenţat de Grigorie Teologul, prin care a fost cel mai aproape de capadocieni şi defineşte proprietăţile ipostatice ale Fiului şi Duhului ca şi „generare şi procesie." Distincţia acestor moduri este inaccesibilă până şi îngerilor şi Didim afirmă că generarea divină este incomensurabilă cu generarea creaturilor. Tatăl este singura sursă sau rădăcină a divinităţii. Didim nu are nici o frază care este analoagă frazei „prin Fiul," folosită de Grigorie de Nyssa. În loc, el vorbeşte despre procesiunea Duhului din sursa nemuritoare a Tatălui şi în acest fel evită orice sugestie de inegalitate între ipostase. Didim consideră vital de important să accentueze egalitatea deplină a persoanelor Treimii.

Consubstanţialitatea Fiului

În apărarea doctrinei sale de atacuri eterice Didim atribuie următoarele cuvinte buzelor Cuvântului: „Tatăl este Dumnezeu şi Eu sunt fiindcă Eu sunt adevăratul şi iubitul Fiul Unul Născut. Tatăl este Domnul şi eu sunt. Eu sunt Domnul a toate, moştenitorul Tatălui celui viu şi maestrul moştenirii, fiindcă eu conduc ceea ce este al Meu atât ca şi Creator cât şi ca Fiu adevărat. Eu devin moştenitor prin Întrupare. Tatăl este Creatorul şi Eu sunt. Căci eu v-am spus: „El este Împăratul şi El a aranjat o nuntă pentru Fiul său Împăratul." Tatăl este neschimbat şi sunt şi Eu. S-a spus despre Mine: „vei locui în veacuri şi ani tăi nu vor trece niciodată." Tatăl este nepasiv şi la fel sunt şi Eu şi eu confer participare în impasivitatea Mea celor care sunt ai Mei. Tatăl este veşnic şi la fel sunt şi eu, fiindcă nu a existat niciodată un timp cât Tatăl nu şi-a avut numele Său, iradierea personală a măririi Sale, chipul ipostasului Său şi chipul divinităţii care sunt Eu. Tatăl este Viaţă, Lumină, Bunătate, Tărie, Adevăr şi Înţelepciune şi tot ceea ce este vrednic de Dumnezeu. Eu sunt Mântuitorul, soarele care străluceşte peste cei drepţi şi peste cei păcătoşi şi care nu răsplăteşte răul cu rău. Tatăl iubeşte oamenii şi Eu îi iubesc. Eu m-am dat pe sine pentru voi, am primit chipul sclavului şi de la voi am îndurat ridiculizare şi umilire şi Crucea." O mărturie mai puternică pentru consubstanţialitatea Fiului cu greu se poate închipui.

Teologia trinitară a lui Didim este deplin eliberată de ereziile origeniste. El este foarte aproape de doctrinele capadocienilor, dar similarităţiile lor nu sunt restricţionate de detaliile externe ale teologiei. Imediatul şi vividitatea contemplaţiei proprie lui Didim sunt evidente în scrierile lui despre Treime, care sunt dezvoltate frecvent cu intensitatea rugăciunii.

Gândirea hristologică

Cea mai puternică trăsătură a hristologiei lui Didim este insistenţa sa pe realitatea şi completitudinea naturii umane a Mântuitorului. Şi acest lucru poate fi explicat de circumstanţe istorice, din moment ce acum Didim a fost implicat în polemici cu dochetiştii

manihei şi cu apolinarienii. El a încercat să respingă negaţia ariană a completitudinii sufletului uman al lui Hristos. În acelaşi timp Didim a accentuat indivizibilitatea absolută a acestor două naturi, care au fost unite veşnic atunci când cuvântul şi-a sumat carne sau mai exact, când a devenit om. Didim nu examinează felul în care cele două naturi s-au unit dar face destul de clar faptul că prin această unire ele au rămas netulburate şi neschimbate. Pentru anumite motive el evită cuvintele *μίξις, κράσις* şi *συνάφεια.* În loc el se restrânge indefinit la un termen indefinit „un singur Hristos" care indică pe cele două naturi, divină şi umană şi Cel care este unul şi acelaşi. Pentru acest motiv este o singură cinstire a lui Hristos, Care are două naturi. În legătură cu aceasta Didim se referă la Fecioara Maria ca şi Purtătoare de Dumnezeu (aparent termenul de *Theotokos* a fost deja folosit de Origen şi Pierie al Alexandriei) el accentuiază fecioria ei continuă (Atanasie a exprimat acest lucru prin *άει πάρθενος*]. A doua generare umană a Cuvântului din Fecioara, este o taină care în opinia lui Didim poate fi comparată numai cu generarea veşnică din Tatăl.

Didim cel mai frecvent se referă al Hristos ca şi la Mântuitorul. El accentuiază că semnificaţia primară a mântuirii noastre este eliberarea noastră de păcat şi victoria noastră asupra diavolului şi puterea morţii. Aceasta a fost aparent o trăsătură a sistemului lui Origen. Grigorie opune neascultării lui Adam ascultarea celui de al doilea Adam, o ascultare care s-a extins până la moartea sacrificială pe cruce, pe care el o consideră vitală mântuirii noastre. Primul dar al mântuirii este victoria asupra morţii şi viaţa veşnică. Didim nu tratează îndumnezeirea ci vorbeşte numai despre întoarcere sau restaurarea chipului şi asemănării. El se centrează pe răscumpărare.

Didim şi apocatastaza

Doctrina *apocatastazei*, dacă a fost de fapt o parte din învăţătura lui, rămâne neclară. El vorbeşte de o „mântuire universală," dar aceasta este prin sine lipsit de concluzie. Se pare că el a ezitat cu privire la problema mântuirii îngerilor căzuţi şi că a limitat răscumpărarea dobândită prin Hristos pentru umanitate. Natura fragmentară a documentelor supravieţuitoare nu ne permite să tragem nişte concluzii, dar Ieronim a avut dreptate când l-a acuzat pe Didim de a mărturisii restaurarea ultimă a diavolului. Aparent Didim acceptă pre-existenţa sufletelor şi vede viaţa de apoi ca şi un proces de curăţire. El insistă că tot ceea ce are o sursă sau un început este mutabil şi trebuie să aibă un sfârşit şi din aceasta el concluzionează că lumea materială v-a fi în cele din urmă distrusă. El respinge metempsihoza şi metasomatismul şi învăţătura sa cu privire la trupurile înviate ca şi trupuri cereşti este clară. Didim sugerează că îl lumea de apoi nu vor exista oameni răi, nu fiindcă esenţa lor v-a fi distrusă ci fiindcă „răul ca şi calitate" v-a înceta să mai existe. El înţelege Ziua Domnului ca şi o iluminare internă a sufletului. Toate aceste doctrine descoperă influenţa lui Origen. Trebuie observat că Didim pare să fi simţit că ultimele zile sunt pe drum spre noi şi trebuie să aşteptăm venirea lui antihrist.

Viaţa creştină

Didim pune mare accent pe necesitatea unui efort şi o sârguinţă disciplinată. Nu este destul să fi fără de păcat. Virtutea trebuie să fie un obicei constant şi o condiţie. Viaţa unui om ca şi creştin trebuie să înceapă cu taina botezului, care îl curăţeşte de păcat şi îl întoarce la libertate. După renaşterea prin botez un credincios este liber şi fără păcat şi îi este

deschisă într-un anume fel calea spre faptelor bune. Didim consideră cea mai mare virtute este înţelepciunea şi cunoaşterea gnostică. Această cunoaştere nu este abstractă sau intelectuală ci este exprimată în virtute şi în disciplina sufletului. Didim vede un exemplu a adevăratului filosof în Iov, al cărui chip în interpretarea sa primeşte trăsăturile stoice. Înţelepciunea poate fi dobândită numai prin renunţarea şi mortificarea cărnii. Didim prezintă viţa adevăratului creştin ca o căsătorie cu Hristos, imagine favorită a asceţilor egipteni. Sufletele sfinţite participă la Cuvântul în măsura în care sunt unite cu Hristos în aşa măsură în care el pot fi numite hristoşi şi dumnezei. În opinia sa Didim îi datorează mai mult lui Metodie decât lui Origen. Didim pune mare accent pe feciorie dar menţionează că această cale nu este pentru toată lumea. El menţionează despre căsătorie a fost sfinţită şi definită de naşterea lui Hristos.

Fiinţele necoprorale

Didim îşi exprimă punctele sale de vedere despre îngeri prin de vividitate. Îngerii sunt necorporali şi „fiinţe intelectuale," dar Didim le atribuie „trupurile cereşti" care sunt similare cu trupurile drepţilor care au ajuns la desăvârşire. Îngerii sunt creaturi care au fost create pentru slujire. Didim descrie participarea lor la soarta lumii vizibile, motiv pentru care oamenii sunt justificaţi în chemarea lor în rugăciune şi în dedicarea de biserici.

„Adevăraţii" gnostici

Didim urmează exemplul lui Origen opunându-se gnosticilor, oameni pentru care o cunoştinţă mai înaltă este posibilă, uitându-se către oamenii care nu pot ajunge la adevăr, care nu înţeleg adevărul duhovnicesc al scripturii şi care sunt incapabili de a se apăra împotriva ereticilor oferit o mărturisire clară mărturisirii credinţei lor. Filosofia pozată de adevăraţii gnostici este divină. Când Didim este comparat cu alexandrinii de mai întâi, devine evident că distincţiile pe care le face în acest sens sunt moderate.

CAPITOLUL NOUĂ

SFÂNTUL AMFILOHIE DE ICONIUM

I
VIAŢA

Amfilohie a fost strâns legat de marii capadocieni li a fost aparent înrudit cu Grigorie Teologul. A fost născut între 339 şi 345 în Cezarea în Capadocia, unde tatăl lui era retor. A studiat cu Libaniu în Antiohia şi apoi a mers la Constantinopol ca şi retor şi avocat. În 370 s-a întors în pământul său natal şi pentru câţiva ani a trăit în casa părinţilor lui, în ciuda faptului că era atras de un fel de viaţă monahală. La sfârşitul anului 373 Amfilohie a fost hirotonit

episcop de Iconium împotriva voinţei lui. Întronarea sa a avut loc probabil din cauza influenţei lui Vasile cel Mare. Amfilohie a fost responsabil pentru o arie foarte mare (a fost primul mitropolit al noii provincii Lycaonia) şi s-a bazat frecvent pe Vasile pentru sfaturi şi ajutor în îndatoririle pastorale. S-a întors la el în timpul luptei cu pnevmatomahii şi a primit ca răspuns tratatul lui Vasile *Despre Duhul Sfânt,* care era intenţionat pentru instrucţia sectanţilor. El a fost cel care a primit *Regulile canonice* scrise de Vasile. Din partea sa, Vasile a avut o părere foarte bună despre Amfilohie. Amfilohie a început să studieze teologia numai după ce a devenit episcop. El nu a acordat mult timp problemelor de teologie speculativă fiindcă nu era interesat de filosofie din moment ce nu avea nici o pregătire filosofică. Acest lucru este evident în toate scrierile lui teologice. Teologia lui este simplă, chiar naivă şi se bazează tot timpul pe material biblic.

În 381 Amfilohie a călătorit la Constantinopol la Sinodul Ecumenic, unde a fost recunoscut ca şi „mărturisitor al credinţei" din Asia. S-a întors în Constantinopol de câta ori în anii următori. Era o perioadă de controverse religioase intense şi Amfilohie a fost forţat să se apare singur în faţa arienilor, apolinarienilor şi mesalienilor (sau împotriva lui Euhite), în opoziţie cu care a convocat un sinod la Side. Pe de-a întregul Amfilohie a fost un administrator dăruit în afacerile ecclesiastice dar şi în cele civile. Este posibil că sub influenţa lui guvernul a adoptat măsuri atât de drastice împotriva encratiţilor. În timpul ultimilor ani ai vieţii sale Amfilohie a menţinut un contact strâns cu cercul religios al Olimpiadei (Olympias) în Constantinopol. Aparent a murit la scurt timp după 394 dar timpul precis al morţii sale nu ne este ştiut.

II
LUCRĂRI

Au supravieţuit numai câteva din lucrările lui Amfilohie. Opt omilii au fost păstrate, inclusiv una care sărbătorea Sărbătoarea Curăţirii Domnului [*In occursum Domnini*], care este cea mai veche predică cunoscută a cestei sărbători. Cuvântare la *Înjumătăţirea praznicului Cincizecimii* [*In mesopentecostem*] este şi ea foarte semnificativă. Acestea sunt legate de lucrările liturgice a capadocienilor şi de efortul lor de a organiza ciclul anual al serviciilor anuale. Lucrările omiletice a lui Amfilohie arată talentul său ca retor. Stilul lui este expresiv şi pătrunzător şi este o rămăşiţă a stilului Sfântului Grigorie Teologul. În comentariile lui la Evanghelii Amfilohie se sârguieşte pentru acurateţe istorică şi principalul lui ţel este de a aduce chipul istoric al lui Hristos în viaţa ascultătorilor. Există motive întemeiate pentru a-i da lui Amfilohie un loc proeminent în istoria omileticii şi pentru a vedea în el un predecesor a lui Ioan Hrisostom, care a fost probabil imediat influenţat de el.

În adăugare la literatura omiletică, o epistolă scrisă de Amfilohie către sinodul de la Iconium în 376 a supravieţuit, la fel de bine ca şi o lucrare didactică, *Epistula iambica ad Seleucum.* Din alte compoziţii a lui Amfilohie numai douăzecişidouă de fragmente au mai fost păstrate. Aparent a scris multe alte lucrări, inclusiv tratate împotriva arienilor, despre Duhul Sfânt şi despre apocrife (larg citite în sectele eretice). El a scris un comentariu la Proverbe 8: 22 şi la o serie de texte hristologice. Recent s-a descoperit o lucrare împotriva encratiţilor.

III
GÂNDIREA

Gândirea trinitară

Amfilohie nu a fost un gânditor independent. Conţinutul lucrărilor lui teologice a fost determinat de nevoile lui ca şi pastor şi învăţător în lupta sa împotriva ereziei. Aceasta nu însemnă că teologiei lui îi lipseşte originalitate. Din contră, este clar inspirată de calm şi o credinţă sinceră. Doctrina Treimii a lui Amfilohie este similară învăţăturii lui Grigorie Teologul şi el defineşte proprietăţile ipostatice ale Fiului şi Duhului Sfânt ca şi generare şi procesie. În acelaşi timp, el accentuiază unitatea Treimii desemnând ipostasele cu noul termen de „mod de fiinţă," *τρόποι τής ὑπάσξως.* Această expresie nu a fost folosită de capadocieni în teologia lor. Amfilohie a fost primul care a aplicat-o în acest sens, astfel că în sistemul său numele Treimii nu indicau esenţa, ci relaţiile sau „modul de fiinţă." Prin această concepţie cele trei relaţii sunt definite într-un astfel de fel că egalitatea lor este menţinută. În această invocaţie teologia a dobândit o unealtă filosofică şi pe la începutul secolului al cincilea acest termen a fost acceptat general de folosinţele teologice.

Terminologia hristologică inovativă

Amfilohie a dezvoltat o terminologie inovativă în hristologia lui, care se bazează pe conceptul de „două naturi într-o persoană." Din aceasta Amfilohie concluzionează că Hristos are o „esenţă dublă" şi o consubstanţialitate dublă. El a anticipat folosinţa teologică mai târzie introducând termenul de „ipostas" în scrierile lui despre Hristos. El a fost clar în insistenţa sa asupra completitudinii naturii umane a lui Hristos, care l-a dus să concluzioneze că Hristos are două voinţe. Amfilohie a accentuat că cele două naturi sunt indivizibile şi totuşi neamestecat în unirea lor: „vorbesc despre Fiul din două naturi, neamestecate, neschimbate şi indivizibile." Acest lucru este semnificativ pentru doctrina mântuirii. El care suferă pentru umanitate este un om şi oamenii sunt mântuiţi prin suferinţa lui umană. Oamenii sunt eliberaţi de moarte nu printr-un act de autoritate ci prin suferinţa compasională a unui om. În acelaşi timp, blestemul pus pe umanitate poate fi mutat numai de Dumnezeu şi pentru acest motiv Amfilohie vede centrul ipostatic al persoanei Dumnezeului-om în natura sa divină, care a fost implantată în templul naturii umane.

CAPITOUL ZECE

SFÂNTUL EPIFANIE AL CIPRULUI

I
VIAŢA

Epifanie s-a născut în 315. Nu se ştie exact unde a studiat, dar din lucrările lui se vede că a fost un om foarte bine cultivat. Ştia cinci limbi: greacă, ebraică, siriacă, coptică şi latină. Epifanie era un ascet din tinereţe. Era un prieten apropiat cu Hilarion şi a vizitat mănăstirile din deşertul egiptean. Când s-a întors acasă, a întemeiat o mănăstire lângă oraşul său nativ Eleutheropolis, pe care a condus-o mulţi oameni. Era o figură binecunoscută cu mult dincolo de graniţele Palestinei şi în 367 a fost ales episcop de Constanţia (Salamis) în Cipru. Aici a devenit renumit ca şi ascet, taumaturg şi apărător al Ortodoxiei. Din 370 a fost implicat în polemică cu apolinarienii. Epifanie a legat o prietenie cu Ieronim pe baza interesului loc comun în disciplina ascetică şi prin care Ieronim a devenit implicat în controversa origenistă din Palestina.

În 394 Epifanie a făcut un pelerinaj în Ierusalim, unde a intrat în conflict cu Ioan al Ierusalimului cu privire la subiectul controversat legat Origen. Comportamentul lui Epifanie pe parcursul disputelor lor violente a fost sfidător şi provocativ. A părăsit Palestina în curând, dar controversa origenistă a izbugnit imediat şi în Egipt. Teofil al Alexandriei a reuşit să îl convingă pe Epifanie că lupta împotriva lui Ioan Hrisostom a fost esenţial o luptă împotriva origenismului. Epifanie a plecat în Constantinopol, unde l-a privit pe Ioan Hrisostom cu multă suspiciune şi a refuzat să aibă de a face cu el. Se pare că Epifanie a fost iluminat cu privire la felul cum stăteau problemele. S-a decis să se întoarcă acasă şi se spune că cuvintele lui de la plecare au fost: „vă las vouă capitala voastră, curtea voastră şi ipocrizia voastră.” A murit pe drum acasă în 403.

II

LUCRĂRILE

Epifanie a arătat un interes zelos în detecţia şi denunţarea ereziilor. El a considerat că descoperirea învăţăturilor false era principala sa datorie şi chemare în viaţă şi compoziţiile lui principale sunt dedicate disecţiei doctrinelor eretice. Cea mai importantă lucrare a sa este *Panarion* [*Cutiuţa medicală,* citată de obicei ca şi *Haereses*] care a fost compilată între anii 375-377. Această trecere în revistă a tuturor ereziilor cunoscute nu este atât de mult o examinare cât o vituperaţie. Epifanie a colecţionat tot ceea ce privea ereziile conţinute în literatura denunţătoare a lui Iustin, Ipolit şi în special Irineu şi a suplimentat acestea cu material adunat din propriile experienţe. Din nefericire el a prezentat propriul său material fără grijă şi fără discriminare şi a permis prea adesea să fie condus de suspiciunile sale extreme. Mai mult, Epifanie avea cunoştinţe slabe de filosofie greacă şi i-a confundat pe

pitagoreici cu peripatetici şi pe Zenon din Elea cu Zenon Stoicul. El a fost prea credul faţă de zvonurile maliţioase şi în dogmatismul său îngust se ambala imediat la cea mai mică aluzie sau diferenţă de opinie, chiar şi cu privire la probleme minore. Era neîncrezător faţă de marii teologi ai secolului al patrulea şi era ostil în special faţă de alexandrini. Epifanie îl privea pe Origen cu oroare totală şi dezgust absolut şi considera că învăţăturile lui nu erau numai false ci „cele mai rele dintre toate ereziile."

O mare parte din scrierile lui Epifanie se bazează pe memorie şi zvonuri. Aceasta explică lipsa sa de acurateţe, în special în cronologie. Denunţările lui sunt cele mai slabe trăsături ale lucrărilor sale, în mare parte din cauza faptului că el nu avea nici un simţ al istoriei. În vremurile străvechi nu exista erezie, nici păgânism, nici iudaism şi din aceasta Epifanie conclude că „credinţa primilor oameni a fost similară creştinismului şi a fost aceiaşi cu cea descoperită mai târziu." El atribuie cunoaşterea Treimii lui Adam şi tuturor drepţilor Vechiului Testament de la Adam şi el îşi începe enumerarea ereziilor creştine chiar înainte de potop, transformând pe toţi cei lipsiţi de onestitate în eretici. Numărul exact al ereziilor trebuie să fie optzeci fiindcă acest lucru a fost revelat în *Cântarea cântărilor 6, 8:* „sunt şaizeci de regine, optzeci de ţiitoare şi fete fără număr." Prima erezie a fost barbarismul şi lipsa de elevaţie a moralurilor care a avut loc mai înainte de potop. A doua erezie a fost sciţianismul, care a durat până la Turnul Babel. Aceasta a fost urmată de elenism, cu sectele lui filosofice şi apoi iudaismul. Expunerea lui Epifanie a punctelor de vedere teoretice a diferitelor erezii este limitată şi atenţia lui se concentrează în special pe aspectele morale. *Panarion* este o lucrare importantă ca şi o colecţie de fapte legate de erezii, dar materialul folosit de Epifanie trebuie folosit cu mare atenţie.

Epifanie a completat un volum mai înainte în 374, *Ancoratus* [*ἀγκυρωτός*]. Titlul concepe adevărata credinţă ca şi o ancoră de nădejde pentru om în călătoria lui prin apa vieţii, care este plină de ispitele şi înşelăciunile demonilor şi ale ereticilor. Regulile de credinţă conţinute în ea sunt direcţionate în special împotriva doctrinelor contemporane false, dar sunt incluse şi punctele de vedere are ereticilor antici. Epifanie este interesat mai întâi de orice cu afirmaţia dogmelor Treimii şi accentuarea divinităţii Duhului Sfânt. În concluzie el citează două expoziţii sau crezuri de credinţă, dintre care unul este desemnat ca şi „crezul învăţat în Biserica sfântului oraş" (Ierusalimul) şi care coincide aproape literal cu crezul de la Constantinopol. Istoria acestui crez este încă neclară.

Comentariul biblic al lui Epifanie a fost scris în timpul ultimilor ani ai vieţii. Cartea sa *Despre măsuri şi greutăţi* [*De mensuris et ponderibus*] (a evreilor antici) este intenţionată ca şi o introducere la studiul Bibliei. Epifanie discută canonul Vechiului Testament, diferitele lui traduceri, geografia Palestinei şi tratează „măsurile şi greutăţile" în trecere. Numai o parte din carte a fost păstrată în greaca veche şi restul este cunoscut într-o traducere siriacă. O altă carte, o interpretare alegorică intitulată *Despre cele doisprezece pietre preţioase* [*De XII gemmis*] tratează cele doisprezece pietre preţioase care împodobeau placa de la pieptul Marelui Arhiereu din Vechiul Testament. Aceasta a fost dedicată lui Diodor al Tirei, nu lui Diodor al Tarsului. Textul grec este mai scurt decât o traducere latină care a supravieţuit. Este posibil că Epifanie a scris despre alte subiecte biblice dar aceste scrieri, dacă au existat, nu au ajuns până la noi. Aceste lucrări au un anumit interes pentru arheologişti şi cărturarul biblic. Ca şi exeget Epifanie nu a fost un apărător al interpretării literale dar a fost mult mai înclinat către simbolism şi alegorie în explicaţia sa dată textelor Vechiului Testament.

Anumite lucrări care au fost atribuite lui Epifanie despre cinstirea icoanelor merită o atenţie particulară. Ele au fost frecvent citate de iconoclaşti, în special la sinodul din 754, dar

apărătorii cinstirii icoanelor, iconoduli i-au considerat necinstiţi. Aceasta a fost şi judecata părinţilor de la al Şaptelea Sinod Ecumenic (Niceia, 787), care au scris: „respingem aceste scrieri, dar îl considerăm pe sfântul părinte Epifanie un învăţător al Bisericii Universale. Patriarhul Nichifor a scris specific împotriva acestor cărţi şi le putem judeca pentru noi înşine pe baza noilor fragmente care sunt conţinute în denunţările lui. Este deja sigur că ele nu aparţin lui Epifanie, în ciuda concluziilor anumitor cărturari moderni. Aparent un episod care este prezentat ca şi narat de Epifanie într-o scrisoare către Ioan al Ierusalimului este o adăugare mai timpurie. Acest lucru a fost binecunoscut în traducerea lui Ieronim şi de la Nichifor avem textul grec. În conformitate cu povestirea, într-o biserică dintr-un oraş din Palestina, Epifanie a văzut pictura unui om, fie Hristos sau un sfânt, pe o perdea. Enervat el a rupt perdeaua în bucăţi şi a dat-o să fie folosită ca şi îmbrăcăminte pentru săraci. În răspuns a dat Bisericii o ţesătură neîmpodobită.

Nu fără motiv aceste scrieri împotriva cinstirii icoanelor au fost atribuite incorect lui Epifanie. El nu era un susţinător al iconolatriei sau al folosirii icoanelor în general. În *Testamentul* său el porunceşte ca icoanele „să nu fie aduse” în biserici şi nici prapuri de înmormântare. Pomenirea trebuie făcută în inimă şi ea nu trebuie împrospătată prin imagini vizuale. Epifanie nu este singurul. Punctul de vedere a fost împărtăşit şi de Eusebiu al Cezareii, care a negat şi el admisibilitatea şi posibilitatea reprezentării lui Hristos, respingând astfel aspectele grafice şi istorice ale iconografiei. Scrierile lui Epifanie conţin respingerea implicită a oricărei forme de reprezentaţie sacră. Chipurile sunt întotdeauna antropomorfice şi afectează simţurile şi pentru acest motiv ele distrag atenţia de la Dumnezeu şi o întorc spre creaţie. Epifanie i-a denunţat pe gnostici pentru folosirea de imagini, care au fost mult mai reprehensibile fiindcă îl portretizau pe Hristos după cum l-au conceput gnosticii, ca şi un om simplu.

III
GÂNDIREA

Epifanie a fost mai mult un simbolist decât realist şi faptul că a respins chipurile vizuale era în ton cu orientarea lui psihologică. Aceasta însemnă orişicum o teologie săracă, dar o astfel de „opinie teologică” nu discreditează autoritatea lui Epifanie în Biserică. Într-o oarecare măsură acest fel de gândire este un rezultat al condiţiilor istorice ale secolului al patrulea care a fost o perioadă de luptă împotriva păgânismului şi de apărare activă a „consubstanţialităţii” Cuvântului. Din cauza acestor circumstanţe, tranziţia de la simbolism la realism în iconografie ar fi putut părea eretică.

CAPITOLUL UNSPREZECE

SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM

I
VIAŢA

Viaţa lui Hrisostom nu a fost nici calmă şi nici uşoară. A fost un martir şi un ascet. Isprăvile lui nu au fost împlinite în deşert ci în haosul lumii, în pupitrul predicatorului şi nu pe tronul episcopal. Martiriul lui a fost fără sânge. Nu a fost torturat de duşmani externi ci de fraţii lui care s-au dovedit falşi şi şi-a sfârşit viţa în lanţuri, în exil, sub interdicţie şi persecutat de creştini pentru credinţa lui în Hristos şi Evanghelie, pe care a predicat-o ca o pe revelaţie şi o lege a vieţii.

Hrisostom a fost un evanghelist şi un predicator al veştii celei bune a Evangheliei. A fost un învăţător care a avut un interes viu în subiectele contemporane şi adevărata

semnificaţie a acestei învăţături poate fi înţeleasă în contextul istoric. El i-a condamnat pe creştinii secolului al patrulea care pretindeau că trăiesc după preceptele evangheliei şi i-a avertizat că ei şi-au relaxat eforturile prematur. Acest profet al iubirii universale a vorbit frecvent şi aspru fiindcă i se părea că predică şi poartă mărturie în faţa unor morţii. Pentru el nedreptatea şi absenţa iubirii în lumea creştină primea o semnificaţie catastrofică, aproape apocaliptică. „Ni s-a stins fervoarea şi trupul lui Hristos a murit.” Jugul uşor al iubirii părea o greutate de nesuportat în lumea indiferentă. Aceasta explică în cele din urmă soarta amară a lui Hrisostom, căci el a fost scos afară de dragul adevărului pe care îl predica. „Pentru aceasta lumea vă va urî.”

Hrisostom a fost originar din Antiohia şi a rămas un antiohian tipic în temperamentul său duhovnicesc şi în viziunea religioasă. Anul exact al naşterii sale nu este cunoscut dar a fost probabil undeva între 344 şi 354. Hrisostom a provenit dintr-o familie creştină bogată şi proeminentă. Prin naştere şi prin educaţie aparţinea cercurilor intelectuale elinice ale aristocraţiei. Hrisostom nu a renunţat la moştenirea culturală chiar şi atunci când a respins lumea şi tot ceea ce este în ea.

Hrisostom a fost un elinist adevărat. A studiat cu celebrul Libaniu şi a primit o educaţie largă şi strălucitoare. Nu a fost un gânditor sau un filosof şi în sensul clasic el este cel mai bine definit ca şi orator sau retor. Retorul clasic era un învăţător, moralist şi predicator şi Hrisostom a fost un astfel de om. Elenismul lui Hrisostom este cel mai aparent în stilul şi limbajul său. Ca şi orator şi stilist, el poate fi comparat cu Demostene şi chiar cu Xenofon şi Platon, fiindcă în scrierile sale se descoperă strălucirea atenienilor clasici. Până şi contemporanii lui l-au recunoscut ca şi pe un aticrist. Este incorect să considerăm că elenismul lui este pur extern sau formal fiindcă a penetrat toate aspectele stilului său. Este adevărat că Hrisostom nu a fost aparent niciodată răsculat de problemele elenismului şi nu a fost niciodată forţat să reconcilieze în sine elenismul cu creştinismul. Acest lucru a fost caracteristic antiohienilor şi culturii „istorice” a Asiei Minor, care a fost întotdeauna mai mult „filologică” decât „filosofică.”

Hrisostom a rămas veşnic un elinist şi acest lucru este cât se poate de evident în moralismul său. Într-un anume sens moralismul a fost adevărul natural al lumii clasice. Aceasta explică şi justifică acceptarea şi transformarea stoicismului de etica creştină, în care adevărul natural este ridicat la noi culmi prin har. În Hrisostom elementele transformate ale stoicismului sunt cât se poate de evidente. El a încercat constant să înveţe înţelepciunea morală, nobilitatea, judecăţile morale şi evaluările care sunt prezente pretutindeni în scrierile lui. Orişicum, el a văzut realizarea deplină a adevărului natural numai în idealul descoperit în Evanghelie.

Nimic din acestea nu implică faptul că Hrisostom nu a fost un mistic. „Moralismul” nu exclude „mistica.” Este adevărat că misticismul lui a avut o semnificaţie morală. Este un misticism al conştiinţei, al bunătăţii, al faptelor bune şi al virtuţii. Consideraţiile etice sunt mai puţin clar exprimate în Hrisostom. El a considerat frumuseţea mai mult un fenomen etic decât unul estetic şi a văzut frumuseţea realizată în bunătatea activă. Pentru el Evanghelia este mai semnificativă ca şi o carte despre frumuseţea virtuţii după cum a fost ea descoperită în chipul Dumnezeului-om şi aceasta a determinat cursul vieţii lui. Caracterul moral al lui Hrisostom a fost format foarte de vreme în tinereţe. Exemplul mamei sale a fost întărit de lecţiile mentorilor săi devotaţi, incluzându-i pe Meletie al Antiohiei, Diodor şi ascetul Caterina.

Hrisostom nu a fost mulţumit cu nici o chemare seculară şi chiar înainte de a se retrage din lume a început să practice disciplina ascetică în casa părinţilor lui. Numai după moartea mamei sale în 374 sau 375 a devenit posibil pentru el să se retragă la o mănăstire nu departe de Antiohia unde a devenit prieten cu Teodor al Mopsuestiei. Aici a petrecut doi ani urmaţi de doi ani în deşert. Noviciatul său a fost de scurtă durată şi apoi s-a întors în lume să îşi continue austerităţile în mijlocul lumii. Hrisostom a considerat ascetismul întotdeauna mai mult ca o orientare duhovnicească decât ca şi pe o formă regulată specific a vieţii zilnice.

Hrisostom s-a întors în lume pentru a predica necesitatea renunţării ascetice. Nu era în intenţia lui de a îndemna oamenii să facă o părăsire externă din lume prin părăsirea oraşelor. „M-am rugat insistent," a scris Hrisostom în aceşti ani, „ca nevoia de mănăstiri să treacă şi că voi fi capabil să găsesc chiar şi în oraşe o astfel de bunătate şi o astfel de ordine pentru ca nimeni niciodată să nu mai fugă în deşert." Hrisostom a voit să transforme viaţa din oraşe şi sate în acord cu principiile Evangheliei şi cu duhul „filosofiei cele înalte." Pentru acest scop a devenit un predicator şi un pastor.

Hrisostom a fost făcut diacon în 381 de Meletie al Antiohiei şi a fost hirotonit preot de succesorul său Flavian în 386. Hrisostom a discutat noua s-a chemare în celebrele sale şase cărţi *Despre preoţie* [*De sacerdotio*] (care tratează cu îndatoririle episcopale). Datele exacte ale acestor lucrări nu sunt cunoscute dar probabil că au fost scrise mai înainte de hirotonirea sa. Hrisostom preia ideile lui Grigorie Teologul ca şi punctul de plecare pentru propria sa expoziţie, care are două accente primare. În primul rând, el descrie cel mai înalt ţel ale sfintei chemări ca şi îndeplinire a tainelor. „Serviciul divin are loc aici pe pământ dar concomitent are loc între puterile cereşti." Aceasta fiindcă preoţia a fost stabilită de Duhul Mângâietorul. Cum este că noi rămânem pe pământ când îl vedem pe Domnul al cărui trup ne este oferit şi când devenim plini de sângele lui? Preotul participă la masa sacrificială, care stă în ceruri. Lui îi sunt date puterea cerească a cheilor care nu a fost primită nici chiar de îngeri.

În al doilea rând, Hrisostom vede preotul ca pe un învăţător, mentor, predicator şi pastor al sufletelor. El îşi dedică atenţia învăţăturilor şi responsabilităţilor preoţiei şi în acest sens pune preotul mai presus de un călugăr. Există mai multă iubire în lucrarea pastorală decât în izolarea monahală şi datoria pastorului faţă de vecinii săi este o slujire şi o iubire activă. „Tot universul s-ar supăra dacă am gândii că numai monahii au nevoie de severitate şi disciplină în vieţile lor, în timp ce restul pot trăi liber," scrie el.

Ca şi preot şi pastor, Hrisostom a fost mai întâi un predicator. Este dificil să enumerăm toate temele pe care le-a tratat. Dintre predicile ţinute în Antiohia trebuie menţionate în special *Predici la Statui* [*Homiliae 21 de statuis*] şi de asemenea un lung şir de predici exegetice la *Matei* şi *Ioan*, la epistolele către *Corinteni, Galateni, Tit*, posibil la *Romani* şi *Efeseni* şi probabil şi la *Geneză*. Cuvântările împotriva evreilor şi anomoenilor au fost scrise în acelaşi timp. Hrisostom nu s-a preocupat niciodată de teme abstracte. Predicile lui sunt vioaie şi se bazează pe experienţa actuală fiindcă sunt intenţionate pentru oameni vii şi prezenţa audienţei şi a predicatorului se poate simţii în ele. Hrisostom conclude de obicei cu apeluri la voinţa ascultătorilor săi şi cu îndemnuri practice. Ţelul lui primar este să înveţe iubirea dar el încearcă să încurajeze integritatea şi responsabilitatea. Hrisostom a vorbit cu autoritate, dar autoritatea lui s-a bazat pe convingerile credinţei sale. El accentuiază că transformarea personală poate fi împlinită prin tăria duhului şi mai mult prin tăria iubirii. Iubirea a fost cea care l-a ţinut pe Hrisostom în lume cu turma sa.

În 398 Hrisostom a fost ridicat pe scaunul Constantinopolului. Clerul, curtea şi laicii au fost toţi uniţi în somaţii pentru abilitatea lui recunoscută ca şi pastor şi învăţător. Hrisostom a

continuat să predice în Constantinopol şi Sozomen remarcă că era obiceiul său să i-a loc între congregaţie la amvonul citeţilor pentru ca ascultătorii să poată şedea în jurul lui. Predicile lui erau mai mult un fel de conversaţii decât cuvântări. În această perioadă Hrisostom a scris comentarii la *Faptele apostolilor*, *Psalmi* şi la multe din epistolele Sfântului Pavel. O mare parte din omiliile lui au fost înregistrate de stenografi în timp ce predica şi aceste înregistrări păstrează vioiciunea cuvântului vorbit. În acest timp Hrisostom şi-a văzut datoria sa în reformarea moralurilor societăţii laice. Avea impresia că predică unor oameni cărora creştinismul le-a devenit ca un fel de haină la modă. „Dintre atât de multe mii," spune el, „este imposibil să găsesc mai mult de o sută care îşi mântuiesc sufletele şi nici nu cred că sunt atâţi."

Hrisostom a fost problematizat că există un număr atât de mare de „creştini": „Aceasta însemnă mai mult gaz pe foc." El vorbea cu amar despre prosperitatea lor: „în probleme de evlavie, libertatea de opresiune este cea mai rea formă de persecuţie. Este mai rea decât orice altă persecuţie. Nimeni nu înţelege sau simte acest pericol fiindcă siguranţa dă naştere lipsei de grijă. Slăbeşte sufletul şi îl adoarme şi diavolul distruge oamenii adormiţi." Vocea predicatorului a devenit severă şi aspră. Hrisostom a fost adânc interesat cu imoralitatea societăţii sale. Nu a fost tulburat numai de dezmăţ, ci şi de înjosirea tacită a standardelor şi idealurilor care le-a detectat la laici şi clerici. Hrisostom a învăţat prin cuvânt, cuvinte de denunţare şi acte de iubire. „Nimeni nu ar rămâne păgân dacă am fi creştini adevăraţi," spunea el. A făcut milostenie şi a organizat spitale şi refugii pentru cei fără casă. A cerut activitatea practică de la toţi. Acest lucru a provocat nemulţumire şi opoziţie nu numai în Constantinopol ci şi în alte eparhii.

Ostilitatea împotriva lui Hrisostom s-a manifestat cu câteva ocazii şi altercaţiile lui cu împărăteasa Eudoxia au fost numai un pretext final pentru izbugnirea ultimă. Hrisostom a avut duşmani pretutindeni, în special între clerici şi în special între monahii peregrinatori. El a avut oponenţi între societatea bogată a curţii. Istoria ruşinoasă a depunerii şi condamnării lui Hrisostom la „Sinodul de la Stejar" este mult prea complicată ca să o redăm aici. Între episcopi s-au găsit trădători, care au fost conduşi de Teofil al Alexandriei şi alţii care au fost incluşi cu ostilitate ca Acachie de Beroera, Severian de Gabala şi Antioh de Ptolemais, care au fost insultaţi de Hrisostom. Acuzaţii aduse împotriva lui Hrisostom au fost multe şi a fost acuzat şi de origenism. A fost depus şi condamnarea sa a fost confirmată de împărat. Exilul său a durat puţin şi la întoarcere a fost salutat cu bucurie populară. Orişicum, ostilitatea împotriva lui nu a murit. Înseşi faptul că s-a întors fără să obţină o revocare a decretului sinodului a fost folosită împotriva lui, fiindcă în conformitate cu canonul al patrulea al sinodului antiohian, aceasta l-a făcut să fie lipsit de drepturi, deşi această sentinţă nu a fost dreaptă. Hrisostom nu a recunoscut nici legitimitatea sinodului care l-a condamnat (şi în aceasta nu a fost singur) şi nici legitimitatea canonului antiohian şi a cerut convocarea unui nou sinod pentru ca el să se poată scuti. Episcopii l-au condamnat a doua oară. El şi-a dus înainte datoriile scaunului său dar neliniştea a continuat să crească. În iunie 404 a fost exilat din nou şi trimis mai întâi în Cucusus în Armenia de Jos şi apoi în Pitius, o arie sălbatică la finele vestic al Mării Negre. Hrisostom nu a supravieţuit greutăţilor călătoriei lui şi a murit în timpul călătoriei pe 14 septembrie 407.

Nedreptatea condamnării lui Hrisostom a devenit imediat evidentă şi în 417 Atticus, episcopul Constantinopolului, a reintrodus numele lui în dipticele Bisericii, pretinzând că aceasta este voinţa poporului. Chiril al Alexandriei a protestat violent: „dacă îl incluzi pe Ioan între episcopi, de ce să nu îl includem pe Iuda între apostoli? Şi dacă există un loc pentru

Iuda, atunci unde este Matei?” Prin 419, Hrisostom a fost reabilitat chiar şi în Alexandria. În 438 rămăşiţele lui au fost aduse în Constantinopol şi înmormântate în Biserica Apostolilor. Sentinţa „Sinodului de la Stejar” a fost revocată de mărturia generală a Bisericii.

II
LUCRĂRI

Moştenirea literară a lui Hrisostom este enormă. Este dificil să îi determinăm mărimea exactă fiindcă cu timpul reputaţia lui Hrisostom a devenit atât de mare că predicile şi cuvântările altor scriitori i-au fost atribuite. Unele scrieri pot fi identificate fără nici o problemă ca fiind a lui Hrisostom şi unele nu îi aparţin clar lui, dar există multe compoziţii care sunt îndoielnice, în special cele care nu îi pot fi atribuite altui autor.

Majoritatea scrierilor lui Hrisostom sunt predici, omilii şi oraţii. Între acestea lucrările lui exegetice sunt de o importanţă particulară. Ele sunt grupate pe diferite teme, dar trebuie menţionate omiliile la sărbători şi zilele sfinţilor, dintre care toate au fost intenţionate pentru susţinere orală. O altă categorie din scrierile lui Hrisostom constau în îndemnuri şi instrucţii care erau intenţionate pentru citirea privată. Foarte semnificative sunt compoziţiile lui la teme ascetice şi cărţile lui despre preoţie, care au fost scrise la tinereţe. Au fost păstrate între 236 la 240 de scrisori, dintre care toate datează din perioada celui de al doilea exil. Ele oferă material important pentru înţelegerea personalităţii lui Hrisostom şi a atitudinilor lui religioase.

Problema liturghiei lui Hrisostom este extrem de complexă. Cea mai veche copie, care este conţinută în copia evhologhionul Barberini din secolul al optulea, nu îi menţionează numele, dar există o referinţă la liturghia sa care datează din secolul al şaselea. Este dificil să determinăm exact ce trebuie să îi atribuim lui Hrisostom din liturghia mai târzie cunoscută sub numele său. În acest sens comparaţia cu materialul liturgic conţinut în primele predicii ale sale este de ajutor. În orice caz, fără îndoială el a fost adânc interesat cu regulamentele slujbei divine şi în special cu ritualul euharistiei.

Influenţa lui Hrisostom a fost enormă. El a devenit „învăţătorul şi prelatul universal” în actualitate chiar înainte de a fi distins cu acest titlu. A fost numit Hrisostom, „gura de aur,” încă din secolul al şaselea şi în secolul al optulea epitetul a fost acceptat de toată lumea. Lucrările exegetice ale lui Hrisostom în particular au fost considerate exemplare şi autoritative. Aproape toţi comentatorii bizantini de mai târziu, în special Teofilact al Bulgariei, au fost puternic influenţate de ele. Istoria influenţei lui Hrisostom este unul dintre cele mai strălucitoare capitole din istoria literaturii Bisericii şi tradiţiei patristice.

III
GÂNDIREA
Hrisostom ca şi învăţător

Hrisostom a fost un scriitor dăruit cu un stil viu şi autoritativ. El avea temperamentul unui orator şi acesta este secretul puterii lui de persuasiune. Îi plăcea să predice: „mi-am pus sufletul să îşi i-a datoriile de predicator şi să împlinesc poruncile câtă vreme voi putea sufla şi câtă vreme Dumnezeu îmi v-a continua viaţa.” Hrisostom a înţeles lucrarea pastorală mai întâi ca un serviciu de convingere şi educaţie. Un pastor este o autoritate, dar jurisdicţia sa

este realizată prin cuvinte care încearcă să convingă şi aceasta este principala definiţie între puterea duhovnicească şi cea seculară. „Împăratul forţează; predicatorul convinge.”

Importanţa libertăţii duhovniceşti

Un păstor trebuie să îşi centreze atenţia pe liberul arbitru al individului. „Ni s-a poruncit să aducem mântuire oamenilor prin tăria cuvântului, prin bunătate şi prin persuasiune,” a spus Hrisostom. El a văzut cel mai mare sens al vieţii unui creştin în libertate, care se exprimă pe sine în fapte bune şi disciplină ascetică. Libertatea individului şi motivaţia de sine sunt temele constante în predicile lui, căci el vede în liberul arbitru „nobilitatea” omului şi chipul lui Dumnezeu care i-a fost dat. Hrisostom a fost un voluntarist consistent şi a considerat moralitatea o problemă a voinţei. El a identificat sursa păcatului ca şi mişcarea voinţei, care este şi sursa virtuţii. Părerea lui a fost că „Hristos nu a venit să distrugă natura, ci să corecteze voinţele.” Fiecare acţiune a harului lui Dumnezeu în om are loc într-un astfel de fel că nu aduce nici un rău puterii noastre de peste noi înşine.” În alte cuvinte, Dumnezeu acţionează nu prin obligaţie ci prin convingere. „El mângâie, sfătuieşte şi avertizează de relele posibile dar nu ne forţează să facem nimic.” Un păstor trebuie să urmeze acest exemplu.

Opoziţia lui faţă de orice formă de obligaţie

Prin temperament Hrisostom a fost un maximalist şi ocazional a fost aspru şi sever. Orişicum, el a fost întotdeauna un oponent al forţei şi obligaţiei de orice fel, chiar şi în lupta împotriva ereziei. El a fost împotriva folosirii de măsuri civice şi presiune politică în probleme de credinţă şi moralitate. El a spus, „că a fost interzis specific pentru creştini să îi corecteze pe cei care au căzut în păcat cu forţa.” „Nu ne luptăm să aducem moartea celor vii ci să aducem pe morţi la viaţă şi în lupta noastră trebuie să fim umili şi blânzi… Eu persecut nu prin fapte ci prin cuvinte şi nu vreau să izgonesc ereticii ci erezia… sunt obişnuit să suport opresiunea, dar să nu oprim şi să sufăr persecuţia dar să nu persecut. Hristos a fost victorios când a fost crucificat şi nu că i-a crucificat pe alţii. El nu a lovit ci a acceptat loviturile.” Hrisostom a îndurat condamnarea celor care nu au crezut ca el şi în acest sens predica sa *Despre împăcare şi anatemă* este o expresie tipică a acestei atitudini. El a văzut adevărata putere a creştinismului în blândeţe şi îndurare, nu în forţă. Omul trebuie să fie sever cu sine, nu cu alţii.

Idealurile morale extrase din dogme

Predicile lui Hrisostom au fost scrise pe teme morale dar nu avem nici un motiv să supra-accentuăm acestea sau să îl numim un învăţător al moralităţii şi nu al credinţei. Din contră, el a tratat frecvent probleme doctrinare, în special în primii ani în Antiohia şi chiar mai important, el şi-a tras idealurile morale din dogme. Acest lucru este cât se poate de evident în omiliile lui exegetice şi în special la comentariile lui la epistolele sfântului Pavel. Hrisostom a avut câteva teme dogmatice favorite la care s-a întors constant. În primul rând, învăţătura sa despre Biserică este legată inseparabil cu doctrina răscumpărării ca şi un sacrificiu al lui Hristos marele preot, care s-a urcat la cer prin cruce. Din aceasta el a dezvoltat învăţătura Bisericii ca şi sursă a noii fiinţe, nu ca şi o nouă viaţă. Hrisostom a vorbit

frecvent de euharistie ca şi un sacrificiu şi ca şi o taină şi pentru acest motiv a fost numit „învăţătorul euharistiei.”

Hrisostom nu a elaborat niciodată un sistem de teologie şi există nici un motiv să căutăm la formulări dogmatice sau teologice în scrierile lui. Mariologia şi hristologia lui în particular nu sunt în întregime fără ambiguitate şi unilaterale care caracterizează limbajul teologiei antiohiene. Hrisostom a fost un martor al credinţei şi aceasta explică de ce lucrările lui au fost atât de semnificative în vremurile antice, în special în vest. Scrierile lui sunt pline de vocea tradiţiei Bisericii.

Hrisostom şi-a stabilit o datorie specifică. Activitatea lui ţintea nu la depăşirea opiniilor neortodoxe, ci a face pe cei care se credeau creştini să înţeleagă adevărurile credinţei şi poruncile vieţii şi de acea ele trebuie puse în practica actuală de individ. În acele vremuri mulţii oameni au uitat de acestea. Hrisostom a cerut ca oamenii să trăiască în conformitate cu acestea şi a presupus că adevărurile credinţei erau cunoscute audienţei. Nu exista nici un motiv să mergem mai departe dacă inimile oamenilor erau indiferente şi dacă seminţele nu au fost încă însămânţate în sufletele lor. Este adevărat că Hrisostom nu a avut nici un interes anume în teologia speculativă, dar el nu a fost în nici un caz un moralist exclusiv fără nici un interes în dogme. Propriile crezuri teologice se bazau mai întâi pe scrierile sfântului Pavel, a cărui învăţătură se centra pe Hristos şi mântuire, nu pe moralitate. Chiar şi „evanghelismul” lui Hrisostom a avut o semnificaţie doctrinară fiindcă pentru el toată viaţa era legată de chipul lui Hristos nu ca şi profet ci mai important ca şi Mare Preot şi Miel. Aceasta se leagă de atitudinea mistică spre taine.

Trebuie adăugat că pentru Hrisostom este numai o viaţă pură cea care mărturiseşte credinţa adevărată. Mai mult, numai printr-o viaţă curată este posibilă adevărata viaţă, căci o viaţă necurată dă naştere învăţăturilor false. Credinţa este realizată şi împlinită numai în iubire şi fără iubire este imposibil să dobândim credinţă sau contemplaţie sau cunoaşterea tainelor. Fără iubire, teologia raţională nu este nimic altceva decât un labirint nesfârşit.

Hrisostom a văzut în faţa lui oameni care se luptau dar care nu s-au deşteptat deplin şi voit să îi ridice la viaţa şi iubirea duhovnicească. În acest sens a fost un individualist. El a avut puţine sentimente pentru legăturile lumeşti sau societate dar s-a centrat întotdeauna pe persoane individuale, care pentru el erau unite numai în Biserică. Acest individualism este motivul senzitivităţii şi perceptivităţii lui Hrisostom. El nu recurge niciodată la abstracţii sau lucruri obişnuite ci este întotdeauna concret şi grafic, învăţând prin exemple şi punând în practică materialul său la lucruri specifice. El foloseşte câteva procedee retorice convenţionale, depăşindu-l în acest sens pe Grigorie Teologul. El nu uită niciodată că este un păstor duhovnicesc, nu un orator şi că ţelul lui este de a dezvolta sau clarifica o temă particulară obiectivă, pentru a atinge inimile oamenilor şi a le influenţa voinţele şi intelectele. Pentru acest motiv structura logică şi formală a omiliilor lui sunt de o importanţă secundară dar care sunt ţinute împreună de o integritate lăuntrică. Omiliile lui Hrisostom sunt un dialog unic cu un interlocutor tăcut căruia predicatorul îi dă ocazional anumite informaţii. Ele nu sunt niciodată monologuri şi ele sunt direcţionate întotdeauna către o audienţă.

Despre sărăcie şi bogăţie

Hrisostom a vorbit frecvent despre sărăcie şi bogăţie, teme abordate de el în oraşele mari şi zgomotoase. Pentru el aceste teme aveau o semnificaţie morală şi le-a tratat în legătură cu regulile comportamentului creştin. El judeca viaţa din jurul său pe baza

moralităţii. Pretutindeni el a văzut nedreptate, cruzime, suferinţă şi mizerie şi a înţeles că acestea erau cauzate de duhul lăcomiei şi de inegalitatea socială. El a avertizat împotriva luxului nefolositor şi împotriva bogăţiei ca şi sursă a bogăţiei, din moment ce banii ameninţă să îl corupă pe cel care îi posedă. Bogăţia prin sine nu are nici o valoare ci este numai o mască teatrală care acoperă adevăratul chip al omului. Orişicum, bogatul îşi apreciază foarte bine bogăţiile. El începe să se amăgească pe sine şi devine ataşat numai de ceva care este bun numai în aparenţă. În opinia lui Hrisostom nu numai bogăţia dobândită prin mijloace necurate este rea ci şi toate formele de proprietate personală. Acestea nu sunt rele în sine dar ele pot stimula voinţa la lucruri trecătoare şi pierzătoare. „Iubirea de bogăţie este o patimă lipsită de naturalitate," scrie Hrisostom. „Dorinţa de bogăţie este o patimă nenaturală şi ne-necesară.. Este superfluă." Această mişcare a voinţei este periculoasă şi bogăţiile sunt o greutate periculoasă. „Bogăţia este rea pentru voi fiindcă întrarmează hoţii împotriva voastră, nu fiindcă întunecă complet mintea ci fiindcă vă face captivi posesiunilor lipsite de suflet şi vă distrage de la slujirea lui Dumnezeu."

Posesiunea bogăţiilor implică o contradicţie de neevitat. Prin duhul lăcomiei oamenii sunt traşi către lucrurile materiale, dar Dumnezeu ne învaţă să urâm aceste lucruri şi să renunţăm la ele. „Există pagube nu numai în încercarea de a câştiga bogăţii ci şi în interesul excesiv cu cele mai necesare lucruri," scrie Hrisostom. „Hristos a demonstrat ce fel de vătămare poate ieşii din patima după bani dar porunca lui trece de aceasta. Nu numai că ne porunceşte să dispreţuim bogăţia, dar ne interzice să fim interesaţi cu mâncarea pe care o mâncăm: „nu vă îngrijiţi ce ve-ţi mânca." Aceasta nu epuizează subiectul. „Nu este destul să urâm bogăţia, ci trebuie să hrănim pe cei săraci şi cel mai important trebuie să îi urmăm lui Hristos." Astfel se descoperă o altă contradicţie: tendinţa lumească a lăcomiei şi dorinţa de a acumula şi păstra bunurile materiale se opune poruncii Evangheliei „de a da tot ceea ce avem săracilor." Împotriva acestui trecut putem vedea cu o mai mare claritate nedreptatea inegalităţii sociale în lume. În faţă sărăciei şi mizeriei, toată bogăţia este un lucru nedrept şi mort. Ea mărturiseşte învârtoşarea inimii şi absenţa iubirii.

Din acest punct de vedere Hrisostom nu este de acord cu decorarea magnifică a bisericilor. El scrie: „o biserică nu este un loc în care să topeşti aur sau să forjezi argint." „Biserica este o adunare triumfală de îngeri. Prin urmare cerem ca sufletele să se ofere lui Dumnezeu fiindcă Dumnezeu acceptă oferirile noastre de dragul sufletelor. Hristos nu a oferit trupul şi sângele lui dintr-un vas de argint şi aur deşi totul era preţios şi plin de reverenţă, fiind pline de Duhul. Doriţi să cinstiţi trupul lui Hristos? Nu batjocoriţi pe Hristos gol. Ce bine vă face vouă dacă cinstiţi acoperămintele de mătase dacă afară din biserică continuaţi să toleraţi golătatea şi răceala altora? Ce bine vă face dacă altarul lui Hristos este acoperit cu vase de aur, în timp ce Hristos suferă de foame? Faceţi un potir de aur dar nu oferiţi apă. Hristos ca şi un pelerin fără casă călătoreşte şi cere acoperământ, dar voi îl loc să-l primiţi vă cinstiţi podelele, zidurile cu stâlpi şi puneţi acoperăminte de argint pe caii voştri. Iar Hristos rămâne afară şi voi nici nu vreţi să vă uitaţi la El."

Lui Hrisostom i se părea că orice lucru pe care omul îl lasă la o parte este luat de cineva care are nevoie de el, fiindcă nu poate fi un om care este bogat fără un alt om care este sărac din cauza lui. El scrie că „sursa şi rădăcina bogăţiei trebuie să fie ascunsă într-un act de nedreptate." Hrisostom nu a considerat că sărăcia prin sine este o virtute. Sărăcia i-a atras atenţia ca şi o formă de nevoie şi suferinţă şi a considerat că Hristos este prezent printre săraci, din moment ce El vine la noi în chipul unui cerşetor şi nu sub chipul unui om bogat. Mai departe când sărăcia este aleasă voluntar de dragul lui Dumnezeu şi acceptată cu

bucurie, poate fi o cale către virtute. Aceasta este aşa fiindcă un om fără posesiuni este mai liber decât un om bogat şi are mai puţine ataşamente şi griji. Îi este mai uşor să trăiască şi să se sârguiască să se desăvârşească.

Hrisostom ştia că sărăcia poate fi o greutate grea nu numai în termenii lucrurilor materiale şi externe, ci intern, ca şi o sursă de invidie, necaz şi disperare. Pentru acest motiv el s-a străduit să lupte împotriva sărăciei, dar atenţia lui era ocupată cu implicaţiile morale. În acest sens el a funcţionat ca şi un pastor duhovnicesc, nu ca şi reformator social. Deşi este adevărat că el a avut o viziune ideală a unei societăţi, acest ideal era în primul rând moral. Era idealul egalităţii fiindcă inegalitatea face adevărata iubire imposibilă.

Premiza primară a gândirii lui Hrisostom este că strict vorbind nu poate exista un astfel de lucru ca şi „proprietate personală" fiindcă totul îi aparţine lui Dumnezeu şi numai Lui. Toate lucrurile sunt date de El în forma unui dar sau împrumut. Totul îi aparţine Lui şi tot ceea ce poate spune omul că sunt ale lui sunt faptele bune. Tot ceea ce dă omul este intenţionat pentru proprietatea comună. „Dacă lucrurile de care ne bucurăm aparţin Stăpânului, atunci ele aparţin egal fraţilor noştii sclavi. Ceea ce aparţine Stăpânului aparţine oricui în comun. Nu vedem un aranjament similar în marile case?"

„Posesiunile Împăratului, oraşele, pieţele şi străzile aparţin tuturor oamenilor şi toţi le folosim într-un fel egal. El a creat anumite lucruri care sunt pentru toţi ca aerul, soarele, apa, pământul, cerul, mările, lumina stelele şi le-a împărţit egal între oameni, ca şi cum ar fi fraţi. Aceasta ar trebui să ruşineze rasa umană. Împăratul a făcut alte lucruri comune tuturor, inclusiv băi, oraşe, pieţe şi străzi. Nu există nici cea mai mică neînţelegere despre această proprietate comună ci totul este împlinit în pace. Dacă cineva încearcă să ia ceva pretinzând că este posesiunea lui personală, atunci se ridică dispute. Ar fi ca şi cum forţele naturii s-ar plânge şi ca şi când în acel moment Dumnezeu le-ar aduna de pretutindeni de unde ar încerca cu toată puterea lor să se separeu între ele şi să îşi distingă fiecare propria proprietate individuală, să se izoleze unul de altul şi să îşi distingă proprietatea personală spunând rece că „aceasta este a ta şi aceasta este a mea." „Dacă aceasta ar fi adevărat, s-ar ridica certuri şi amar, dar unde nu există aceste lucruri ele nu ar apărea. În acest fel putem vedea că pentru noi s-a orânduit o anumită proprietate a lucrurilor şi că aceasta este în conformitate cu natura. Nu este acestea motivul pentru care dacă cineva spune că posedă o piaţă din moment ce piaţa aparţine tuturor?"

Lui Hrisostom i se pare că cu privire la acest aspect chiar şi animalele sunt mai bune ca omul. „Ele au totul în comun, pământul, izvoarele, păşunile, munţii, pădurile şi nici una nu are mai mult decât restul. Dar tu, o omule cel mai gentil dintre animale, ai devenit mai fioros decât bestiile. Numai într-o singură casă ai adunat atât de mult că poţi hrăni mii şi mii de săraci. Cum poate fi aceasta din moment ce noi avem natura comună şi multe alte lucruri comune? Avem un singur cer, soare, lună, cor de stele, aer, apă, foc, mare, tinereţe, bătrâneţe, boli, sănătate şi nevoia de mâncare şi îmbrăcăminte. Bunurile noastre duhovniceşti sunt comune tuturor: sfântul altar, trupul Domnului, sângele Lui, Împărăţia promisă, baia renaşterii, curăţirea păcatelor, adevărul, sfinţenia, răscumpărarea şi extazul inefabil. Nu este oare nebunie pentru cei care împărtăşesc atât de mult în comun, natura lor, harul, legământul şi legile să aibă o astfel de patimă pentru bogăţie încât îşi uită de egalitate şi întrec sălbăticia fiarelor? Aceasta cu atât mai rău din moment ce ei lasă aceste lucruri în urma lor."

Hrisostom vede sursa inegalităţii în liberul arbitru al omului şi dorinţa de proprietate privată. Liberul arbitru determină cum un individ îşi v-a administra darurile oferite şi Hrisostom consideră că aceasta este inima problemei. El nu recomandă sărăcia pentru toţi

oamenii şi deşi denunţă luxul superfluu, el se opune mai întâi inegalităţii. Hrisostom cere egalitate şi dreptate. Bunurile materiale sunt oferite de Dumnezeu şi pentru acest motiv nu trebuie să le urâm. Orişicum, ele nu trebuie folosite spre avantajul personal al unui om într-un astfel de fel încât celălalt să nu sufere de lipsa lor. Hrisostom crede că problema poate fi rezolvată prin iubire fiindcă „iubirea nu caută nimic al său." I se pare că această soluţie a fost rezolvată de primii membrii ai Bisericii în manierea descrisă în *Faptele Apostolilor*. „Ei au renunţat la proprietate şi s-au bucurat fiindcă în acest fel au câştigat binecuvântări şi mai mari. Recile cuvinte „al meu şi al tău" nu mai existau şi exista la altar bucurie…Expresia „al meu şi al tău," care este atât de aspră şi care a cauzat atâtea războaie în lume a fost scoasă din Biserică şi oamenii pe pământ trăiau ca îngerii din cer. Săracii nu îi mai invidiau pe bogaţi, căci nu mai existau bogaţi şi bogaţii nu îi urau pe săraci fiindcă nu mai existau săraci. În acele vremuri lucrurile nu sunt cum sunt acum. Acum cei care au proprietăţi oferă săracilor, dar în acelaşi timp sunt unii care nu o fac… toţi erau egali şi bogăţia era împărţită între ei în mod egal." Acest exemplu a fost frecvent citat de susţinătorii monahismului comunal care resping absolut dreptul la proprietate personală.

Hrisostom a voit să realizeze exemplul oferit de comunităţile monahale din lume, având în vedere comparativ o societate mică din Antiohia sau Constantinopol. În omiliile lui el a încercat să demonstreze că renunţarea voluntară la proprietate şi distribuţia ei egală poate satisface nevoile tuturor. În acest fel a fost organizată proprietatea Bisericii în acele vremuri. Era ţinută în comun şi era distribuită de episcop. O parte a fost devotată administraţiei bisericilor şi ajutorării clericilor, dar majoritatea era „proprietatea săracilor." Hrisostom a accentuat că o astfel de socializare a proprietăţii putea fi cu adevărat efectivă numai dacă era voluntară şi era expresia adevăratei renunţări de sine şi a iubirii.

Toate acestea presupun un mare standard de dezvoltare şi desăvârşire. Ar fi expresia ultimă şi ideală a milosteniei creştine. Hrisostom a fost mulţumit să limiteze cererile lui milosteniei şi generoase şi faptelor de caritate. Concepţia sa de caritate era foarte largă, extinzându-se de la contribuţiile materiale la consolare şi mângâiere. „Nu este oare o faptă de mare milostenie când un suflet, care este cuprins de tristeţe, ameninţat de un pericol extern şi ţinut în robie de flăcările (patimii) este eliberat de cineva de această întristare?"

Caritatea esenţială pentru viaţa creştină

Pentru Hrisostom era unanimitate, sentimentul apartenenţei la o comunitate şi responsabilitatea comună şi interesul erau vitale. Pentru acest motiv el a considerat că faptele de milostenie erau indispensabile şi esenţiale pentru viaţa creştină. „Dacă cineva nu arată milostenie, el rămâne afară de sărbătoarea nunţii şi v-a pierii. Nu ve-ţi fi auzit prin ridicarea mâinilor. Întindeţi-vă mâinile nu către cer, ci către mâinile săracilor." Comentând despre cuvintele Mântuitorului despre Judecata de Apoi Hrisostom scrie: „nu există o altă virtute pe care a menţionat-o decât săvârşirea faptelor de caritate, căci caritatea vine din iubire şi iubirea este ţelul şi înţelesul creştinismului."

Predicile lui Hrisostom despre milostenia creştină ajung pe piscurile adevăratei mistici. „Doreşti să vezi altarul sacrificial al Milostivului? A fost construit de Dumnezeu, nu din piatră, ci din material care este mai uşor decât cerul: din suflete raţionale… Acest altar a fost făcut din membrele lui Hristos şi Trupul Stăpânului slujeşte ca şi altar. Cinstiţi-l şi faceţi sacrificiul Trupului Stăpânului. Acest altar este mai minunat decât altarele noi şi cele antice… În acelaşi timp cinstiţi altarele fiindcă primiţi Trupul lui Hristos. Greşiţi să îi oferiţi atenţie când este

ameninţat de distrugere. Un astfel de altar puteţi găsii oriunde, pe străzi şi în pieţele publice şi puteţi face sacrificii pe el în toate vremurile fiindcă aici sacrificiul este sfinţit.

Despre autoritatea civilă

Scrierile lui Hrisostom despre autoritatea civilă merită atenţie, din moment ce a fost necesar să vorbească despre acest subiect, în special în Constantinopol. În concepţia sa autoritatea implică inegalitate şi este o formă de înrobire. A fost stabilită de Dumnezeu, dar numai ca şi rezultat al păcatului. În rai nu a existat autoritate fiindcă nu exista neegalitate şi omul era liber, dar păcatul a făcut autoritatea indispensabilă pentru orânduirea vieţii societăţii căci fără ea nu ar fi ordine sau pace. Orişicum, cei care au puterea sunt păcătoşi la fel ca toată lumea şi pentru acest motiv autoritatea devine adesea aspră şi nedreaptă. Aceasta nu distrage de la legitimitatea acestei autorităţi şi toţi trebuie să îi rămână ascultători. Numai în Biserică autoritatea seculară are limitaţii, fiindcă ea nu poate intra în limitele Bisericii. Cei care slujesc Biserica sunt chemaţi să consoleze întristaţii şi necăjiţii. „Curţile imprimă frică, fie ca preoţii să mângâie. Autorităţile acţionează prin ameninţări, fie ca Biserica să încurajeze," scrie Hrisostom. „Dumnezeu a aranjat mântuirea noastră prin intermediul amândoura. El a înarmat mântuirea noastră prin intermediul amândoura. El a înarmat autorităţile pentru ca ele să implementeze frică în cei îndrăzneţi şi a hirotonit preoţi care să mângâie pe cei care plâng."

În acelaşi timp este datoria preoţimii să ilumineze pe cei cu autoritate şi când este necesar să le denunţe abuzurile. „Autoritatea ultimă a unui preot este mai mare decât cea a unui împărat," scrie Hrisostom. „Prin urmare şi un împărat îşi pleacă capul în faţa unui preot. În Vechiul Testament preoţii erau cei care ungeau împăraţii. Orişicum, preotului i s-a dat numai dreptul de a vorbii fără frică şi nu i se permite să folosească forţa. În ochii lui Hrisostom autoritatea civilă rămâne întotdeauna inviolabilă, dar el consideră că ea se află sub jurisdicţia mai înaltă a Bisericii. În acest sens remarcabilele sale cuvântări *Despre statui* şi mijlocirea pentru Eutropie, sunt tipice. El a considerat acest incident o „victorie sclipitoare" pentru Biserică şi un „monument măreţ." Ura şi ostilitatea sunt disipate pe pragul Bisericii şi violenţa era omisă.

Despre robie

Hrisostom nu a avut nici o schemă definită pentru reformarea externă a societăţii. El a recunoscut şi acceptat ordinea existentă şi nu a voit să reconstruiască societatea ci să schimbe oamenii. a crezut în tăria duhului şi acest lucru explică atitudinea lui faţă de sclavi. A recunoscut-o ca şi pe un stadiu nenatural dar nu a respins-o şi nici nu a cerut abolirea ei. Aceasta nu fiindcă o astfel de cerere nu ar fi împlinită: din contră, Hrisostom frecvent, în special în standardele lui severe ale comportamentului moral, a chemat lucruri care nu sunt posibil de realizat. El a văzut o cale mai rapidă şi mai directă în depăşirea sclaviei în apărarea blândeţii, interesului şi iubirii. El le-a amintit proprietarilor de sclavi despre demnitatea omului şi de egalitatea tuturor în faţa lui Hristos. El i-a chemat pe sclavi la o libertate mai înaltă şi i-a îndemnat să se spună de dragul lui Hristos, ca şi când aceasta ar uşura dependenţa lor pământească. Hrisostom a crezut că orice răsuflare primită în viaţa de pe pământ trebuie privită în legătură cu viaţa Duhului. Nici o condiţie externă nu poate afecta viaţa în Hristos şi aceasta este sursa extazului şi a bucuriei veşnice.

Hrisostom ca şi exeget

Scriptura ca şi sursă indispensabilă pentru instrucţia morală şi doctrinară

Lucrarea lui Hrisostom ca şi învăţător şi predicator se bazează mai întâi pe exegeză biblică. El insistă că Scriptura este sursa primară, indispensabilă şi complet potrivită pentru instrucţie doctrinară şi morală. „Cel care este in acord cu Scriptura este creştin," scrie el şi cine nu este în acord cu ea este departe de adevăr." Hrisostom îndeamnă constant fiecare om să citească Biblia cu atenţie. „Nu aşteptaţi un alt învăţător… vi s-a dat Cuvântul lui Dumnezeu şi nimeni nu vă v-a învăţa mai bine." În special laicii trebuie să citească scrierile sfinte. „Monahii care sunt mutaţi din oraşe sunt într-o poziţie mai bună dar noi care locuim în marea dorinţelor şi ispitelor păcătoase avem nevoie de un medicament divin ca să ne putem vindeca de durerile care ne întristează şi să ne protejăm de necazuri mai mari. Cu Scriptura putem distruge arcurile înflăcărate al lui Satan. Tot ceea ce este conţinut în Scriptură ne oferă instrucţie şi vindecare" şi „într-un scurt pasaj din Scriptură putem găsii o bogăţie inefabilă de idei." Un om care citeşte scriptura diligent v-a descoperii constant noi căi şi v-a auzii vocea lui Dumnezeu care vorbeşte cu autoritate în fiecare suflet uman. „Priveliştea Evangheliilor ne fac mai capabili să ne abţinem de la păcat," scrie Hrisostom „şi dacă suplimentăm aceasta cu o citire atentă este ca şi cum sufletul ar intra într-un loc tainic şi sfânt. este curăţit şi devine mai bun, fiindcă prin aceste rânduri intră să converseze cu Dumnezeu." Sfintele scrieri sunt un mesaj care a fost scris pentru oameni de Dumnezeu pentru veşnicie şi aceasta explică efectul care poate fi câştigat prin citirea Bibliei. Când Stăpânul a toate iubitor vede cât nerăbdători suntem să înţelegem adâncurile divinităţi Lui, el ne ilumineză şi ne deschide minţile şi îşi descoperă adevărul sufletelor noastre.

Înţelegerea scripturii inspirate de Dumnezeu, include o listă de nume, saluturi şi date şi este literală. Scriptura nu conţine nimic superfluu sau ceva care nu are un scop definit, nici măcar o singură iotă sau un cuvânt şi de multe ori adăugarea unei singure litere îi poate altera înţelesul, după cum s-a demonstrat cu re-numirea lui Avraam. Hrisostom consideră că slăbiciunile umane ale autorilor scripturii este un semn al blândeţii lui Dumnezeu faţă de oameni şi acomodarea lor faţă de El. El încearcă să descopere semnificaţia greşelilor şi discrepanţelor, din moment ce „diferenţele între evangheliști" sunt o parte intenţională din planul lui Dumnezeu." Dacă ele sunt într-o armonie completă despre ceva, în legătură cu locul şi cuvintele vorbite, atunci nici unul din duşmanii lor nu ar crede că nu au scrise fără să se consulte între ei şi să ajungă la un acord mai înainte sau dacă argumentul lor este adevărat şi genuin. Acum faptul că Evangheliile conţin discrepanţe în detalii minore ar trebui să potolească orice suspiciune şi ar trebui să justifice triumfal credinţa noastră în cei care le-au scris."

Autorii sacrii au scris „în Duh" sau Duhul a vorbit prin ei, dar Hrisostom distinge cu grijă inspiraţia Duhului de posesiunea Lui. Inspiraţia este o formă de iluminare. Conştiinţa şi intelectul rămân clare şi ceea ce este revelat este înţeles deplin. Aceasta este diferenţa esenţială între profeţie şi ghiciturile mantice şi pentru acest motiv Scriitorii sacrii nu îşi pierd propriile identităţi. Hrisostom accentuiază personalitatea individuală a fiecărui scriitor şi circumstanţele compoziţiei fiecărei scrieri individuale. Chipul lui Pavel este prezent clar în faţa lui. Toată Biblia formează un tot singur fiindcă este de la Dumnezeu. Scriitorii individuali sunt numai implementările unui singur mare autor.

Studiile scripturistice cu Diodor al Tarsului

În tinereţe Hrisostom nu a studiat numai cu Libaniu ci şi cu Diodor şi în şcoală şi-a format înţelegerea Bibliei şi a stilului lui exegetic. Hrisostom a vorbit despre Diodor al Tarsului cu mare admiraţie şi gratitudine. „El a dus o viaţă apostolică de sărăcie, rugăciune şi slujirea Cuvântului." „Gura sa curgea cu miere şi lapte" şi era o trompetă şi o liră. Ca şi exeget Hrisostom nu a fost un inovator, ci a fost urmaşul unei tradiţii foarte bine stabilite.

Sunt multe lucruri din istoria teologiei antiohiene care sunt neclare. Antiohia a devenit un centru al creştinismului foarte de vreme dar putem distinge numai legături nelegate cu lanţul tradiţiei ei neîntrerupte. Ar trebui mai întâi să îl menţionam pe Teofil al Antiohiei, care a fost semnificativ ca şi scriitor şi gânditor. Mai târziu trebuie să îl numim pe prezbiterul Malchion care a condus şcoala elinică şi a fost unul din principalii denunţători a lui Pavel de Samosata. Aceasta este aproximativ perioada în care a fost activ renumitul învăţător Lucian. În acest timp prezbiterul Dorotei învăţa în Antiohia. Eusebiu care a auzit interpretarea sa a scripturii în Biserică, l-a descris ca pe un om învăţat şi un specialist în ebraică care citea cărţi ebraice şi care a primit o educaţie elinică. Devine astfel evident că în secolul trei Antiohia a fost un centru major pentru studii biblice şi că stilul său exegetic unic a fost deja format. Antiohienii erau caracterizaţi de o atitudine precaută şi frecvent ostilă faţă de alegorism în exegeză. Acest lucru este adevărat despre Eustaţiu al Antiohiei care a intrat în lupta împotriva discipolilor lui Lucian. În general, a fost nevoia polemică de a se opune doctrinelor false cea care a fost responsabilă pentru formarea şcolii de teologie al Antiohiei secolului al patrulea avându-l ca cel mai bun reprezentat pe Diodor al Tarsului. El a fost legat de Lucian prin ucenicul său Eusebiu de Emesa, care şi el a studiat în Edesa. Diodor a fost un ascet şi un apărător al ortodoxiei, mai întâi împotriva arienilor şi mai apoi împotriva apolinarienilor. El a scris pe o varietatea de teme dar a fost mai întâi un exeget. Din Vechiul Testament el a comentat la *Pentateuh, Psalmi,* cărţile lui *Samuel* şi la pasajele dificile din *Cronici*, *Proverbe*, *Ecclesiast, Cântarea Cântărilor şi* profeţi. Din Noul Testament a scris la *Evanghelii*, *Fapte* şi prima scrisoare a lui Ioan. S-au păstrat numai câteva fragmente ale acestor scrisori. Mai avem şi scurtul său tratat *Despre contemplaţie şi Alegorie,* în care îşi afirmă principiile exegezei sale.

Diodor distinge între istorie, contemplaţie şi alegorie. În concepţia sa Biblia nu este o alegorie şi nici o parabolă. Povestirile şi declaraţiile biblice sunt realiste şi se leagă imediat de ceea ce a fost descris. Pentru acest motiv comentariile biblice nu trebuie să fie „istoric" şi „o expoziţie pură a ceea ce a avut loc." Interpretările alegorice este mutată de la înţelesul direct a povestirii şi „schimbă subiectul" fiindcă presupune că ceea ce este intenţionat nu este la fel cu ceea ce este spus. Alegoria trebuie distinsă de „contemplare" care descoperă înţelesul mai înalt din istorie. Contemplaţia nu abrogă realismul istoric ci îl presupune. Aceasta este metoda prin care apostolul Pavel şi-a expus explicaţia textelor biblice.

Aparent Diodor a fost interesat de apărarea realismului bibliei ca şi un mijloc de a opune „elenismul" pe care l-a văzut latent în interpretarea alegorică. În acelaşi timp el a refuzat să accepte „iudaismul" sau un comentariu strict literar, care în viziunea sa nu penetrează mai departe de cuvintele individuale. Multe lucruri sunt exprimate în Biblie prin hiperbole. Locuţiunile şi naraţiunile depăşesc măsura timpului şi aceasta indică prezenţa unui înţeles secundar care este cel mai adesea profetic şi care spune ceva altceva. Ceea ce vrea să spună Diodor prin „contemplaţie" este mai întâi un tip de divinaţie exegetică, descoperirea

prototipurilor. El este departe de raţionalismul literal fiindcă pentru el Biblia este o carte sacră care descoperă un singur har divin în mai multe forme.

Este dificil să determinăm cum a aplicat Diodor aceste principii. Metoda istorică şi cea literală a interpretării nu a fost în cele din urmăm nimic mai mult decât un alegorism reprobabil. Despre acest subiect Bolotov a remarcat apt că „şcoala alexandrină a fost în pericolul de a crea propria ei scriptură, dar şcoala antiohiană, rămânând foarte aproape de litera scripturii a uitat că trebuie să fie o „teorie” care să urmeze „istoria.”

Influenţa adiţională a lui Eusebiu al Emesei şi a capadocienilor asupra exegezei lui Hrisostom

Acest pericol a fost realizat în lucrarea lui Teodor de Mopsuestia, care era un ucenic al lui Diodor. Hrisostom, aparent, a evitat excesul lui Teodor şi a fost mai aproape de Diodor. Este posibil că Hrisostom a încorporat comentariul învăţătorului său în propria lucrare exegetică şi nu este nici o îndoială că a fost influenţat de interpretările lui Eusebiu al Emesei. Pe de altă parte, el a folosit scrierile capadocienilor, care au fost mai aproape de exegeza alexandrină.

În general exegeza lui Hrisostom este consistent realistă. Evenimentele din Biblie fie că învaţă ceva sau profeţesc alte evenimente. Acest comentariu „tipologic” este cât se poate de diferit de alegorism şi doctrina „tipurilor” sau a chipurilor este esenţa înţelegerii Bibliei de către Hrisostom. Cărţile sfinte au o însemnătate religioasă pentru orice credincios şi pentru oricine le citeşte în toate vremurile şi locurile şi această diversitate de citire trebuie să fie marcată de multiplicitatea înţelesurilor scripturii. Acest lucru este adevărat despre Vechiul Testament, unde interpretarea se întoarce inevitabil a fi „iudaism.” Aici conceptul de „tipologie” este foarte important. „Tipologia” genuină este posibilă numai pe baze realiste. Nu este surprinzător că în şcoala antiohiană doctrina prototipurilor şi a prefigurării a fost deplin dezvoltată. În Hrisostom această doctrină este parţial explicată de influenţa teologiei sfântului Pavel, care într-o oarecare măsură a fost instumentală în dezvoltarea teologiei antiohiene exegetice.

Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu şi conţine un fel de adâncime sau tri-dimesionalitate. Pentru acest motiv exegetul trebuie să pătrundă dincolo de suprafaţă şi să meargă dincolo de înţelesul literal. Motivaţia primară a lui Hrisostom în folosirea acestui mod de abordare este că nivelul literal al Bibliei este adesea incomplet şi neclar. Când Dumnezeu vorbeşte omului, „El trebuie să se adapteze şi trebuie să i-a în considerare slăbiciunea audienţei Sale,” scrie Hrisostom. Acesta este explicaţia antropomorfismului şi antropopatismului din Biblie. „Un tată nu îşi menţine propria demnitate când sporovăieşte cu copii.” Pentru aceasta Hrisostom mărturiseşte reticenţa ocazională a Noului Testament. Mântuitorul nu şi-a descoperit natura Sa divină lui Nicodim „fiindcă aceasta ar fi ceva prematur şi incomprehensibil cititorului.” Pentru acest motiv apostolii vorbesc frecvent despre Hristos ca şi om, reţinându-se să descopere aceasta numai până la timpul potrivit. Toate demonstrează că anumite pasaje scripturistice trebuie interpretate, în special în Vechiul Testament. Aceasta este aşa fiindcă timpul nu a devenit pentru o revelaţie deplină. Acesta este principalul motiv pentru care obscuritatea Vechiului Testament este direcţionată spre viitor. Este o formă de profeţie.

Hrisostom foloseşte frecvent termenul chip sau tip, *τύποç.* El scrie: „nu aştepta să găsim o realitate completă în acest chip.” Uitaţi-vă la similaritatea pe care chipul o are în

realitate şi la superioritatea realităţii din Noul şi prin urmare numai începând din Noul Testament putem recunoaşte „adevărul” sau înţelesul Vechiului. „Un chip nu trebuie să fie complet diferit de adevăr fiindcă în acest caz nu ar mai fi un chip. Nu trebuie să fie nici complet egal cu adevărul. Trebuie să fie conţinut în limitele adevărului, nu având tot adevărul în sine dar nefiind total diferit de el. Căci dacă ar avea totul, atunci nu ar mai fi adevăr, dar dacă nu are nimic (din adevăr), atunci nu ar mai fi un chip. Ar trebui să aibă ceva în sine şi ar trebui să lase ceva adevărului.”

Un prototip sau prefigurarea poate fi identificată ca şi incident individual care indică alte evenimente ale viitorului. „Tipologia” diferă de alegorie în acea că explică evenimentele, nu cuvintele. O abordare alegorică a Scripturii vede numai parabole sau simboluri pure din povestirea biblică. Ea desluşeşte nu numai două nivele de realitate, ci două înţelegeri a unuia şi aceluiaşi simbol. Pentru alegorişti, Noul şi vechiul Testament sunt două sisteme de interpretare sau două concepte ale lumii ci nu două nivele în iconomia istoriei. Metoda lor nu se bazează pe evenimente reale. Realismul istoric nu ţinteşte la transformarea Bibliei în istoria lumii şi chiar şi Teodor de Mopsuestia nu poate fi privit ca şi un pozitivist istoric. În înţelegerea, lui toată Biblia este o carte despre Mesia şi hristologie şi Vechiul Testament este o prefigurare şi o profeţie a adevărului. El vede Biblia plină de aluzii şi presentimente şi acest lucru este şi mai adevărat despre Hrisostom. Nu poate fi negat că există un anumit nivel de alegorism în interpretarea sa tipologică. Nu cuvintele sunt cele simbolice ci faptele. Astfel, sacrificiul lui Isaac semnifică crucea şi mielul Vechiului Testament îl prefigurează pe Hristos. Migrarea în Egipt şi Exodul subsecvent prezice fuga lui Iosif cu copilul şi întoarcerea înapoi în Palestina. Acest fel de interpretare permite un anume fel de convenţionalism şi arbitralitate care se poate ivii în metoda alegorică.

Hrisostom discerne un alt sistem de prototipuri biblice în cuvintele şi înţelesurile expresiei, în special în cuvântări şi profeţi. Profeţii vorbesc în chipul limbilor care este practic, vorbind, simbolic. Profeţiile actuale conţin multe înţelesuri şi se leagă de o serie întreagă de evenimente, fiecare revelând altul. Ele se aplică lucrurilor care au luat deja parte în trecut. În acest fel Moise a profeţit când a descoperit natura creaţiei cerului şi a pământului şi Iacob l-a prezis pe Iuda şi Hristos în acelaşi timp. Evangheliile sunt istorice, dar în adăugare, evenimentele povestite în ea sunt prefigurări ale soartei viitoare a sufletelor credincioşilor care vor venii la Hristos. Mai mult, Mântuitorul a vorbit în parabole şi aceasta justifică validitatea vederii Evangheliilor ca şi un ghid pentru comportament moral. Toate explică semnificaţia religioasă a metodei de exegeză „istorico-gramaticală.” Nu a fost doar o interpretare empirică şi intelectuală şi „natura ştiinţifică” a comentariului antiohian nu trebuie exagerată.

Erudiţia exegeţilor antiohieni nu a fost mai mare decât cea a alexandrinilor. Nici Hrisostom şi nici Teodor de Mopsuestia nu ştiau ebraică. Prin urmare ambii au urmat textul grec, pe care l-au privit ca autoritatea ultimă în timp ce problema discrepanţelor între recenziile ebraice şi greceşti a rămas nerezolvată în lucrările lor. Perspectiva istorică a lui Hrisostom cu privire la interpretarea Bibliei nu este suficent de clară. El se limitează la scurte referinţe la autorii cărţilor, la ţelurile lor şi la condiţiile în care au scris şi apoi începe imediat examinarea gândirii lor. Comentariile lui Hrisostom la Noul Testament sunt printre cele mai bune din scrierile lui, după cum a fost recunoscut chiar şi în timpurile antice şi motivul pentru aceasta este sensibilitatea extremă cu care el percepe chiar şi cea mai mică nuanţă în greacă. Orientarea lui Hrisostom ca şi filolog este aparentă atunci când întreabă astfel de întrebări de gelul cine vorbeşte, cui i se vorbeşte şi despre ce se vorbeşte? El examinează diferitele umbre

de înţeles în sinonime şi exploră posibile locuţiuni alternative. El încearcă întotdeauna să scoată înţelesul Scripturilor din Scriptură şi referinţele lui la tradiţie sunt puţine. Pentru Hrisostom, la fel ca şi pentru Origen, Biblia este suficentă prin sine.

Atât alexandrinii cât şi antiohienii au încercat să prindă şi să interpreteze semnificaţia „lăuntrică" sau „duhovnicească" a Scripturii. Neînţelegerea lor a fost limitată la metodele lor şi nu s-a extins la ţelurile lor. Această divergenţă în metodologie poate fi explicată parţial de indiferenţa din tradiţiile filologice din care s-au dezvoltat. Distincţia şi lupta între abordările „alegorice" şi „istorico-gramatice" poate fi observată chiar şi dintre interpretatorii antici ai textelor clasice. Această divergenţă se leagă mai întâi cu diferenţa în felul în care semnificaţia religioasă a istoriei a fost percepută de ei. Este foarte indicativ că Diodor al Tarsului i-a acuzat pe alexandrinii alegorişti de a nu înţelege istoria. Ţelul lor ultim a rămas descoperirea şi explicaţia înţelesului Scripturii, fie că acest înţeles a fost descoperit în lume sau în evenimente.

În abordarea lor faţă de semnificaţia morală a Scripturii alexandrinii şi antiohienii au fost similari unii cu alţii. Din tradiţia alexandrină face parte Teodor de Mopsuestia, dar ca şi rezultat al punctelor sale de vedere despre teologie şi în special marca sa de umanism au făcut exegeza sa biblică lipsită de semnificaţie religioasă. Şcoala antiohiană a fost condamnată din cauza doctrinelor ei extreme. Orişicum, cel mai valabil aspect al realismului exegeţilor antiohieni, interpretarea Scripturii ca istorie, a fost reţinut. Aceasta este cea mai remarcabilă trăsătură a lucrării lui Hrisostom.

CAPITOLUL DOISPREZECE

IACOB AFRAATES

I
VIAŢA

Avem puţine informaţii despre viaţa lui Afraate şi îl cunoaştem mai întâi din lucrările sale. În vechime el a fost poreclit „povestirea Persană.” A trăit în Persia în timpul lui Safur II şi a lăsat o mărturie suferită de creştinii acelor vremuri. Afraates a fost episcop şi numele lui episcopal a fost Iacob locul exact al scaunului său nu este cunoscut, dar în 344 a activat ca şi vorbitor pentru un sinod ecclesiastic. Anul morţii nu a fost stabilit definitiv.

II
LUCRĂRILE

Numele de Afraate a fost legat de o carte de predici şi omilii. Există douăzeci şi două de cărţi în consonanţă cu alfabetul sirian şi împreună formează o expoziţie sistematică a credinţei. Într-un anume sens aceasta este o lucrare ascetică, deşi autorul tratează şi probleme de filozofie. Aceste cuvântări sunt interesante fiindcă nu conţin urme de influenţă greacă. Ele sunt o mărturisire a cele mai vechi forme de creştinism sirian şi nu sunt atinse de elenism. Cartea a fost compusă în două stadii: primele zece omilii au fost scrise în 343-344. Ultima cuvântare descrie persecuţiile din Persia şi a fost scrisă aproximativ în 345.

III
GÂNDIREA

O mărturisire de credinţă

Afraate vorbeşte în numele Bisericii, nu ca individ şi se susţine întotdeauna cu scriptura fiindcă Hristos şi Duhul vorbesc prin sfinţii scriitori. Afraate acordă multă atenţie lui Hristos; Mesia care a venit la noi. Mărturisirea de credinţă este scurtă: „ştim că Dumnezeu este unul şi că Mesia care a venit este Unul, că Duhul este Unul şi că credinţa este una şi că botezul este unul. Nu ni s-a dat să spunem mai multe. Dacă spunem mai multe greşim şi dacă ne îndoim de aceasta vom fi neajutaţi.” Altundeva scrie: „aceasta este credinţa noastră. Dacă un om crede în Dumnezeu, Domnul a toate, care a făcut cerul şi pământul… şi care l-a creat pe Adam după chipul Său, care i-a dat lui Moise legea şi a trimis Duhul Apostolilor şi care L-a trimis pe Mesia în lume şi dacă un om crede în învierea morţilor şi în taina botezului… atunci aceasta este Credinţa Bisericii.” Credinţa dă naştere la iubire şi la nădejde şi omul se curăţă prin lucrările luminii şi lucrările credinţei ca să devină un templu al lui Mesia pentru ca Duhul să fie implementat în el.

Interesele doctrinare

Afraate nu trebuie considerat doar un moralist care nu a avut nici un interes în dogme. O mărturisire a crezurilor lui doctrinare poate fi găsită în omiliile lui. Credinţa lui este concretă, deşi limbajul lui este pe alocuri obscur. Afraate vorbeşte de botez în numele celor Trei, cu „invocarea celor trei mari şi măreţe nume.” El învaţă că Hristos este Fiul lui Dumnezeu şi că El este Dumnezeu generat din Dumnezeu şi din esenţa divinităţii, lumină din lumină Împăratul şi Fiul Împăratului. Duhul este Duhul Sfinţeniei care este mărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul. El este descoperit în ambele Testamente şi El locuieşte în noi. Afraate numeşte Duhul Mama noastră care stă de-a stânga Tatălui ceresc fiindcă genul lui *ruah* este

feminin (în limbile semitice nu există genul neutru). Hristos a venit să ne mântuiască din păcat şi fiind fără de păcat a murit ca un sacrificiu viu pentru păcatele noastre. A asimilat fructele morţii pe cruce fiindcă Hristos a sumat natura noastră şi urcându-se la Tatăl El a adus şi natura cu El. Afraate distinge cu grijă divinul de uman din Hristos, dar îl vede ca şi o singură persoană. El vorbeşte de euharistie în termeni concreţi şi o numeşte sacrificiu.

Eshatologia unică a lui Afraate

Eshatologia lui Afraate este unică. În concepţia sa creştinii sunt compuşi din trup, un suflet şi Duh pe care îl primesc la botez şi care locuieşte în ei până când cad în păcat sau eventual mor, când se întoarce la Dumnezeu care l-a dat. El denunţă păcătoşii înaintea lui Hristos dar se roagă Mântuitorului să învie drepţii şi să le reunească sufletele cu trupurile. La moarte sufletul adoarme şi este înmormântat cu trupul. Cei care au murit numai dorm şi din moment ce au vagi presentimente despre soarta care îi aşteptă, unii dorm cu bucurie în timp ce alţii sunt în chinuri. La şase mii de ani după creaţie lumea îşi v-a ajunge limita ultimă a existenţei ei şi morţi vor învia întocmai în trupurile în care au fost înmormântaţi. Duhul îi v-a aştepta pe drepţi la mormântul lor şi atunci v-a suna ultima trompetă. Duhul se v-a unii cu ei, le v-a transforma sufletele şi le v-a face pământeşti. La Judecata de Apoi vor fi judecaţi numai păcătoşii moderaţi. Marii păcătoşi, de exemplu idolatrii nu vor fi chemaţi la judecată, ci imediat ce au fost înviaţi se vor întoarce în iad de unde au fost scoşi. La Judecata de Apoi cei condamnaţi se vor întoarce în iad şi fiecare îşi v-a primii veşnic retribuţia pe care o merită. Drepţii îşi vor primii şi ei recompensa extatică, în conformitate cu lucrările lor. Afraate a lăsat o descriere vividă a paradisului viitor. Pe de-a întregul această doctrină este simplă, naivă, chiar fantastică.

Punctele de vedere stricte despre căsătorie şi feciorie

Afraate a fost un avocat al moralităţii stricte şi al fecioriei. El nu a condamnat căsătoria în întregime, dar aparent a respins ideea căsătoriei după botez şi la botez a aşteptat cuplurile căsătorite să se împartă. Se pare că el a considerat că fecioria, abstinenţa şi postirea erau incluse în voturile baptismale. Înţelegerea lui Afraate a cuvintelor pentru aceia „îşi v-a lăsa omul pe tatăl său şi se v-a unii cu femeia sa” (Geneză 2: 24) este interesantă în acest sens. În concepţia sa aceasta implică că intrând în căsătorie un om îşi abandonează Tatăl său care este Dumnezeu şi Mama sa care este Duhul Sfânt. prin urmare conclude el, „dacă inima unui om este înclinată spre căsătorie, fie ca el să intre în această unire înainte se primească botezul ca să nu îşi încalce voturile în timpul luptei sale. Dacă un om se teme şi îi este frică de această luptă, să se întoarcă de unde a venit, pentru ca să nu încalce duhurile fraţilor săi după cum şi l-a rupt pe al său.”

„Fii testamentului”

Într-una din predicile lui Afraate vorbeşte despre „fii testamentului,” *b’nai Q’yâmâ.* Ştim despre „fiicele testamentului,” *bnâth Q’yâmâ,* din martirologiile siriace antice. Aceasta nu a fost o ordine monahală ci un tip de societate regulată pentru laici. Este posibil că în concepţia lui Afraate ideea „Testamentului” şi a Bisericii sunt aceleaşi şi această organizare trebuie considerată dimpreună cu ordinele fecioarelor, văduvelor şi alte rânduri clericale minore care

au existat între primii creştini. Afraate încearcă să includă toţi membrii Bisericii în aceste ordine. El consideră că era bine pentru cei slabi să suspende botezul lor decât ca disciplina credincioşilor să fie mai puţin severă. Aparent membrii acestei societăţi laice trăiau împreună, îşi aveau propria Biserică şi erau sub direcţia episcopului sau a clericilor în general. Afraate nu le cere nimic cu excepţia votului fecioriei şi în mare parte se limitează la oferirea unei instrucţii morale primare. Ei ar trebui să i-a exemplu din figura lui Hristos şi un adevărat „fiu al Testamentului” se bucură întru cel Unic de sânurile Tatălui. „Testamentul” este un fel de logodnă cu mirele ceresc şi prima poruncă este de a imita sărăcia lui Hristos. Afraate apără trezvia duhovnicească ca şi o metodă de a păstra duhul şi faptele bune ca şi mijloace de a ajuta săracii. El a recomandat citirea scripturii.

„Fii Testamentului” continuă să existe în Biserica siriacă ca şi o organizaţie independentă chiar după ce monahismul actual a fost stabilit. Rabula a compus un canon al orânduirii lor la începutul secolului al cincilea. Se pare că era un tip de disciplină ascetică pentru laici. Din canonul lui Rabula este clar că ei nu făceau voturi de sărăcie, deşi se izolau de lume. În secolul şase această instituţie antică a fost absorbită de diferite ordine monahale. Ioan al Efesului foloseşte numele de „fiii testamentului” pentru a indica fie ordinele minore ale clericilor sau monahilor în noviciatul lor.

CAPITOLUL TREISPREZECE

SFÂNTUL EFREM SIRUL

I
VIAŢA

Este dificil să separăm adevărul de legendele care au crescut în jurul lui Efrem Sirul şi numai câteva factori se ştiu despre viaţa lui. A trăit aproximativ între 306 şi 373. A fost născut în Nisibe şi părinţii lui au fost probabil creştini, nu păgâni. A practicat disciplina ascetică din tinereţe şi a fost foarte aproape de Iacob, episcopul de Nisibe. A intrat în cler dar nu a avansat mai presus de diacon. A jucat un rol activ în viaţa oraşului natal. În 363 Nisibe a fost cedat Persiei şi Efrem s-a retras la Edesa, unde s-a dedicat activităţii literare şi a învăţat în ceea ce este cunoscut ca şi „şcoala persană.” Aparent Efrem a fost cel care a învăţat mai întâi studii biblice şi care a întemeiat şcoala biblică în Edesa. Lucian a studiat în Edesa cu un anumit Macarie şi Eusebiu de Emesa a fost şi el un ucenic aici, dar Efrem a fost cel care a organizat primul şcoala.

Ne putem forma o concepţie despre învăţătura lui Efrem din comentariul biblic pe care l-a lăsat dar nu aveam informaţii de bază despre primii ani ai şcolii din Edesa care a devenit mai târziu atât de celebră. Deşi este puţin probabil că şcoala a experimentat mari schimbări, ceea ce ştim despre ea se leagă de o eră mai târzie când influenţa greacă era predominantă. În această perioadă şcoala era similară şcolilor iudaice unde studenţii dormeau în dormitoare şi formau un fel de fraternitate. Principalul subiect de studiu erau scripturile. Studenţii învăţau să explice Biblia scriind şi menţionând exegeza învăţătorilor lor. În acest fel a apărut „tradiţia şcolii.” Studiul a fost probabil similar în timpul lui Efrem şi învăţătura sa a fost înştiinţată ca şi „tradiţie” până la mijlocul secolului al cincilea.

Nu avem alte informaţii despre Efrem. Viaţa sa este obscură. Lui Grigorie de Nyssa i s-a atribuit un *enconium*, dar probabil nu aparţine lui Grigorie. După tradiţie Efrem a fost prezent la sinodul de la Niceia, a călătorit prin Egipt şi Pont şi l-a vizitat pe Vasile cel Mare, dar aceste lucruri nu pot fi dovedite. Puţin material biografic poate fi tras din scrierile lui Efrem şi masa de compoziţii care a supravieţuit sub numele său nu i-a fost atribuită lui, din

moment ce numele lui a fost folosit liber de scribii de mai târziu. Anul exact al morţii lui Efrem nu a fost stabilit.

Efrem a fost mai întâi de orice un ascet, dar în acelaşi timp a avut un dar extraordinar pentru lirism. El este mai puţin semnificativ ca şi gânditor. Scrierile lui teologice care sunt eufonice şi melodioase sunt lucrările unui poet liric. Ele sunt sincere şi intime. Cuvântările lui Efrem sunt lirice şi adesea se pare că el mai mult cântă decât vorbeşte. Chipurile lui abundente sunt vi şi adesea extrem de complexe. Ele evoluează frecvent în scene dramatice independente. Efrem a avut darul lacrimilor. „Plânsul pentru Efrem a fost la fel ca şi respiraţia aerului pentru alţi oameni. Lacrimile lui curgeau ziua şi noaptea.” Acestea nu erau lacrimi de frică sau vinovăţie, ci tandreţe şi compasiune.

Ascetismul personal sever al lui Efrem nu l-a făcut aspru în relaţii cui alţi oameni. Chiar şi în îndemnurile lui la pocăinţă el nu denunţă păcătoşii ci încearcă să le înmoaie inimile şi să le mişte sufletele. Imageria lui cosmică este remarcabilă. Talentul lui ca şi poet care mărturiseşte influenţa extraordinară şi popularitatea imediată largă a lucrărilor lui. Ieronim a scris că „în anumite Biserici (ale estului) scrierile lui erau citite public după cărţile Scripturii.” Teodoret a remarcat că sărbătorile în cinstea martirilor sunt făcute mai solemn de imnele lui Efrem. După Sozomen lucrările lui au fost traduse în greacă, pe care Efrem nu o cunoştea, în timpul vieţii lui.

II
LUCRĂRILE

Cele mai importante din scrierile lui Efrem care au ajuns până la noi sunt comentariile lui la Biblie. Ele au fost scrise în ultimii ani ai vieţii lui la Edesa. Aparent Efrem a explicat toate cărţile canonice dar numai scrierile sale despre *Geneză* şi *Exod* (până la 32: 26) au fost păstrate în întregime şi în formele originale. Au supravieţuit câteva fragmente din alte exegeze în colecţia secolului al nouălea a lui Sever al Edesei şi textul biblic a fost găsit în *Peşita.* Comentariile la Diatessaron şi epistolele lui Pavel (cu excepţia epistolei către *Filimon*) au fost păstrate în traduceri armene. Efrem a compus şi omilii exegetice despre subiecte individuale trase din Vechiul Testament, inclusiv starea omului înainte de cădere, Iosif şi trădarea fraţilor lui şi profetul Iona şi misiunea lui în Ninive. Acestea sunt mai mult imne decât predici. Pe lângă comentariul biblic, lucrările lui Efrem de proză includ câteva cărţi polemice şi dogmatice. Majoritatea scrierilor lui Efrem sunt poetice şi au o formă metrică. Versificaţia siriană este bazată nu pe lungimea silabelor ci pe numărul lor total. Vocalele lungi nu sunt distinse de cele scurte, dar cuvintele sunt rupte în unităţi individuale distincte şi în acest fel cuvântarea devine măsurată. În adăugire, poezia siriană foloseşte un mecanism similar „paralelismului” poeziei iudaice. Două sau mai multe versete sunt unite şi formează o ştanţă, care poate fi frecvent ruptă în rânduri mai scurte, dintre care unele funcţionează ca refrene. Sunt comune şi acrostihurile. Această formă corespunde caracterului general al poeziei siriace, care este didactică. Aparent primul poet sirian a fost Bardesanes („Bar-Daisan”) care a folosit în predicile lui formele metrice. După Teodoret, Efrem a decis să se lupte cu propriile arme. „Mai demult, Hormonius, fiul lui Bardesanes, a compus câteva cântece şi unind învăţătura sa ne-evlavioasă cu aceste melodii plăcute el le-a oferit ascultătorilor lui o mare bucurie în timp ce îi ducea la pierzanie. Efrem a împrumutat melodia dar le-a unit cu doctrina sa ortodoxă şi în acest fel le-a oferit ascultătorilor o instrucţie plăcută şi folositoare.” Anumite poeme de a lui Efrem, *memre* sau cuvântări au fost

intenţionate pentru declaraţii orale ca să fie citite tare. În distincţie cu acestea alte lucrări, *midraşe* sau literal instrucţii, au fost scrise pentru cântarea corală cu acompaniamentul harfelor.

Efrem a folosit forme versificate în lupta împotriva ereziei şi pentru al mării pe Dumnezeu. El a scris pe multe teme polemice sau dogmatice şi a lăsat cuvântări împotriva lui Marcion şi Manes (sau Mani), împotriva lui Bardesanes, împotriva lui Iulian Apostatul şi împotriva „scepticilor" sau arienilor. „Versurile nisibiene" ale lui Efrem au fost scrise de vreme în viaţa lui. Imnele sale funerare şi cele penitenţiale sunt remarcabile pentru lirismul lor. Trebuie menţionat „testamentul" său, care a fost păstrat numai într-o revizuire mai târzie.

III
GÂNDIREA

Atitudinea faţă de Scriptură

Caracteristica cea mai remarcabilă a lui Efrem ca învăţător este aderenţa sa apropiată de Biblie. Atitudinea sa faţă de Biblie este plină de reverenţă, căci cărţile divine ne-au fost date de Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Ele sunt mijlocul mântuirii noastre. Tainele cărţilor sfinte şi armonia lor minunată sunt accesibile numai celor care le abordează cu credinţă. Pe cele douăzecişidouă de valuri creşte un copac care poartă multe fructe şi crengile lui se extind dincolo de limitele pământului. Efrem foloseşte textul Vechiului Testament al *Peşitei* şi citează rar din *Septuagintă* referindu-se probabil la traducerea siriacă sau bazându-se pe un glosar. Ocazional el menţionează textul ebraic sau comentariul ebraic, dar nu-l citează direct.

Efrem începe prin examinarea înţelesului literal al textului biblic înainte să exploreze semnificaţia evenimentelor şi caracterelor Vechiului Testament, inclusiv Adam şi Eva, patriarhii, potopul şi aşa mai departe, ca şi prototipuri şi prefigurări. El interpretează povestirea celor şase zile ale creaţiei literal şi în tradiţia exegezei ebraice el înţelege „Duhul lui Dumnezeu" din Facere 1; 2 ca şi vântul puternic care mişcă şi încălzeşte apele. Dumnezeu nu l-a creat pe om printr-o simplă poruncă, în felul în care a creat restul lumii, ci cu circumspecţie, printr-un fel de schimburi de idei între toţi membrii Treimii. Omul, la fel ca şi alte Duhuri incorporale este creat de Dumnezeu prin liber arbitru şi cu alegerea liberă între bine şi rău, cu scopul de al recunoaşte pe Dumnezeu ca şi Creatorul Său şi Stăpânul Său, Dumnezeu i-a dat prima poruncă şi prima interdicţie. În concepţia lui Efrem pomul interzis este un pom simplu, dar nu există o altă poruncă pe care Dumnezeu o putea da. Dumnezeu nu i-a spus primului om să nu omoare, să nu fure să nu se desfrâneze sau să îşi iubească aproapele fiindcă nu existau alţi oameni.

Libertatea, chipul lui Dumnezeu şi Căderea

Asemănarea lui Dumnezeu este descoperită în libertate. Fiindcă oamenii conţin chipul lui Dumnezeu în sine, gândirea omului posedă un fel de omniprezenţă şi este capabil de a îmbrăţişa toate locurile. Primul om a fost îmbrăcat cu o „haină a măririi" şi cu „veşminte cereşti" şi extazul şi mărirea stadiului omului înainte de cădere depăşeşte descrierea. Am pierdut acestea prin patimă şi neascultarea arogantă a primei Eve, dar ele s-au întors la noi prin a doua Evă, fecioara Maria. Primul nostru paradis ne este restaurat în Biserică şi pomul vieţi este înlocuit aici de Euharistie. Efrem interpretează toate referinţele mesianice ca şi prefigurări.

Amestecul exegetic de simbolism poetic şi interpretarea literală

Scrierile lui Efrem sunt caracterizate de o combinaţie ne-sistematică de interpretare literală şi simbolism poetic şi Biblia este transformată dintr-o carte de istorie într-o carte de parabole. El reuşeşte să demonstreze integritatea organică a ambelor Testamente, care amândouă folosesc „un singur adevăr.” Este un singur cuvânt „care a fost rostit de o singură pereche de limbi pentru diferitele generaţii.” Conţine raze mai slabe şi lumină deplină, chipul şi împlinirea. Sunt două harfe folosite de un Artist. Calea singură are trei părţi: din paradis în Sion, din Sion la Biserică şi de la Biserică la Împărăţia cerurilor. Formele poetice nu nutresc claritate. În adăugare limba siriacă a timpului lui Efrem nu poseda o terminologie teologică. În cel din urmă, Efrem a avut o tendinţă de a fi mulţumit prin negare şi de a evita o examinare mai detaliată. „Admit deschis ne-semnificaţia fiinţei mele şi nu voiesc să îl cunosc pe Creatorul meu fiindcă Cel inaccesibil este minunat prin natura Sa.” El îşi limitează cercetarea sa la ceea ce a fost descoperit şi nu încearcă să descopere ceea ce este ascuns sau ceea ce nu a fost exprimat clar în Scriptură şi în canoanele credinţei.

Gândirea dogmatică

Din lucrările lui Efrem se poate trage o bogăţie de material dogmatic. Mai întâi, el accentuiază importanţa unei mărturisiri ortodoxe a Treimei, fiindcă „fără ea este imposibil să ducem o viaţă curată.” Treimea este o taină dar noi am fost iluminaţi de mărturia lui Dumnezeu ca să putem distinge numele şi să recunoaştem unitatea indivizibilă şi egalitatea divinităţii. În Treime nu există separaţie sau amestecare, ci există „o mare ordine.” Numele divine nu sunt simple nume, ci desemnează persoane actuale. „Dacă nu există o persoană, atunci numele este numai un sunet gol.” Persoanele pot fi contemplate în numele divine. Fiul lui Dumnezeu este Fiul potrivit al Tatălui şi tot ce aparţine Tatălui aparţine şi Fiului. Generarea incomprehensibilă a Fiului este naturală şi veşnică şi în acelaşi fel Fiul îl manifestă pe Duhul, care purcede veşnic din propria Lui esenţă. Dogma trinitară este scurtă şi simplă, dar este complet clară. Luciditatea sa este posibil exprimată de prezenţa lui Iacob, episcop de Nisibis la Sinodul de la Niceia. „Adevărul este scris în câteva cuvinte,” remarcă Efrem. „Nu încercaţi să oferiţi explicaţii lungi.”

Crezurile hristologice ale lui Efrem sunt prezentate clar. Mai întâi, în opoziţie cu dochetiştii, el a apărat completitudinea întrupării. În legătură cu aceasta el dezvoltă învăţătura sa despre Maica lui Dumnezeu ca şi Fecioara Maria. „Maria ar fi superfluă dacă Hristos ar fi venit la noi ca o apariţie şi Dumnezeu ar glumii arătându-le oamenilor naşterea în iesle.” Hristos este atât om cât şi Dumnezeu. „Este în întregime din ordinea de jos, întreg în toate şi întreg unul.” Efrem se referă la „amestecare” şi accentuiază indivizibilitatea acestei unirii şi unitatea persoanei lui Hristos. El spune puţine despre răscumpărare dar ideea lui primară este aceiaşi: Hristos devine similar nouă ca să ne facă similari Lui. Cel nemuritor vine la cei muritori, îi face nemuritori şi se urcă din nou la Tatăl.” El pune mare accent pe suferinţa Mântuitorului şi pe pogorârea Lui la iad, de unde îl scoate pe Adam în timp ce morţii se vor ridica din praf şi îl vor mării pe Mântuitorul.

Descrierea ultimelor zile a lui Efrem este poetică şi vie. Descrierea sa a instituţiei noului Paşti prin Euharistie şi transformarea adevărată a darurilor euharistice în mâncarea nestricăciunii este cât se poate de evidentă. Împotriva acestui trecut atenţia sa realistă

acordată detaliilor este pătrunzătoare şi remarcă că pâinea pe care Domnul i-a oferit-o lui Iuda a fost îmbibată în apă ceea ce a şters binecuvântarea de pe ea. Toate acestea sunt mai aproape de poezia mistică decât de teologia actuală.

În antropologia sa, Efrem accentuiază mai întâi libertatea omului, pe care o vede ca şi sursa responsabilităţii şi dorinţei de a ne sârgui spre Dumnezeu. Sârguinţa este o victorie asupra necesităţii şi naturii şi este de asemenea o eliberare de „puterea stelelor" şi a elementelor. Întrebarea dacă omul este liber dovedeşte că el este fiindcă „întrebările şi scepticismul se ridică din libertate." O natură care este lipsită de libertate nu poate întreba. Întrebările sunt lucrarea libertăţii. Numai o natură liberă poate pune întrebări." Experienţa lăuntrică a omului mărturiseşte libertatea lui. Lumea este creată de Dumnezeu şi „nu există nimic pe pământ care nu a fost autorizat fiindcă sursa a toate este Dumnezeu." Prin urmare răul nu este din natură sau dintr-o materie substanţială şi „nu ar exista rău dacă nu ar exista voinţă." La cădere libertatea a fost distorsionată dar nu distrusă. Omul trebuie să facă o alegere şi „natura libertăţii este egală pentru toţi oamenii," astfel dacă un om poate fi victorios, atunci acest lucru este posibil pentru toţi. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi acest lucru este descoperit în libertatea sa şi în capacitatea de a accepta darurile lui Dumnezeu. La creaţia sa, omul a fost înzestrat cu nemurire, înţelepciune şi cunoaştere şi a fost îmbrăcat în lumină. La cădere a devenit muritor şi primul păcat încă mai reverberează în noi ca un ecou. Numai Hristos îi poate elibera pe oameni de condamnare la moarte.

Scrierile lui Efrem despre Biserică sunt vi şi emoţionale. Biserica este mireasa lui Hristos, Ţarcul Păstorului şi Casa lui Dumnezeu. Casa stă pe două columne, care sunt lumea vizibilă şi cea invizibilă. Efrem descrie continuitatea în orânduirea lucrurilor de la Adam la Hristos şi continuitatea tradiţiei apostolice, care a fost transmisă prin hirotonirea şi punerea mâinilor. Pentru Efrem Biserica este un loc de sfinţire care este realizată prin taine. Prima taină este botezul, taina iertării şi a adopţiei. Fântâna baptismală este un alt Iordan, o graniţă între moarte şi viaţă şi numai un om care trece pe celălalt mal poate devenii „un cetăţean al lumii duhovniceşti." La botez omul „este dus la libertate în numele Treimii." Această taină este împlinită prin ungerea cu ulei şi Efrem o compară cu euharistia. Păcătoşii îşi pot spăla din nou murdăria prin pocăinţă şi în special prin lacrimi şi tristeţe sincere. „Mă îmbrac în lacrimi şi sunt împodobit." Lacrimile măresc frumuseţea veşmintelor externe. În acelaşi timp Efrem vorbeşte de puterea cheilor, o putere care a fost oferită Bisericii. Principiul primar al acestei doctrine este că „toată Biserica este o Biserică a celor care pier şi a celor care se pocăiesc." Efrem vorbeşte frecvent de teme eshatologice, care evident că făceau apel la imaginaţia sa poetică. Descrierea sa a Judecăţii de Apoi este similară cu dogma lui Afraate: drepţii sunt superiori la judecată; oamenii obişnuiţi vor fi judecaţi în timp ce păcătoşii sunt dincolo de judecată. Doctrina învierii tuturor este esenţială pentru Efrem şi el a considerat că fără credinţă în înviere este imposibil de a fi un creştin şi nefolositor să participăm în taine, din moment ce tainele şi în special euharistia sunt cele care mărturisesc învierea. La învierea toţi vor fi făcuţi nestricăcioşi dar trupurile păcătoşilor vor fi întunecate şi vor scoate o putoare teribilă. Toţi vor trece prin foc. Drepţii vor fi nevătămaţi, dar păcătoşii vor rămâne în flăcări. Sufletele drepţilor vor intra în domeniul extazului numai după înviere fiindcă afară din trupurile lor ele sunt nesensibile şi nu pot trece dincolo de limita paradisului pământesc. La această limită sufletele păcătoşilor iertaţi vor rămâne după judecată, dar sufletele drepţilor vor ajunge la culmile binecuvântării. Aceasta va fi soarta lor veşnică şi ultimă.

Scrierile lui Efrem conţine multe chipuri remarcabile dar numai câteva idei originale. Expoziţia sa a doctrinei generale a Bisericii este vividă şi artistică şi aceasta este principala semnificaţie a lucrărilor sale dogmatice.